هذا كتاب معالم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابدي فلا اول لسواه الدائم السرمد فكل شيء مضمحل عداه احمده سبحانه حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه واستغفره من خطاياي استغفار عبد معترف بجناياته نادم على ما فرط في جنب مولاه واسأله العصمة من الخطاء والخطل في القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا يخيب لديه الآمال الغني فهو المليء بالافضال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرائع الاولين والمرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته الكرام الطاهرين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية



غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقاه سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما اما بعد فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد بين العين والاثر في معاملة الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف يتجاوز النهاية وايضاح يحل من قواعده المشكل وبيان يكشف من سرائره المعضل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو باشارة مسالكه عن الشرائع ظلمات الشك والوهم وذكرى دروس مقنعة في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هي منتهى المطلب في الآفاق ومهذب جامل يعرف في مختلف الاحكام بكامل الانتصار ومعتبر جامع يهيم موائد النزاع من صحيح الآثار ولمعة

روض يرتاح لتمهيد اصوله الجنان وروضة تبهج تدهش بارشاد فروعها الا
ذهان فشكر الله سعيهم واجزل من وجوده مثوبتهم بهم وحيث كان
من فضل الله علينا ان اهلنا لاقتفاء آثارهم احببنا الاسوة بهم في افعالهم
فشرعنا بتوفيق الله تعالى في تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين و
ملاذ المجتهدين وجددنا به معاهد المسائل الشرعية واحيينا به مدارس
المباحث الفقهية وشفعنا به في تهذيب الفروع بتهذيب الاصول
وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطباع وتقريرات
مقبولة عند الاسماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب
معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا
لوجهه الكريم واتضرع اليه ان يهديني حين تضل الافهام الى النهج القويم
ويثبتني حيث تزل الاقدام على الصراط المستقيم وقد رتبنا كتابنا
هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة ينحصر في مقصدين

**المقصد الاول** في ذكر بيان فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على العلماء
مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر على
حده ومرتبته وبيان موضوعه ومبادئه ومسائله اعلم ان درجة العلم فضيلة
وعلو رتبته امر كفى انتظامه في سلك الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه
غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء في هذا المعنى من جهة

العقل



ستيفاء
العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتادى به الغرض فان الا
في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو القصد فاما الجهة ا
لعقلية فهي ان المعقولات تنقسم الى موجودة ومعدومة وظاهر
ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي
اشرف ثم ان النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف
ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف ثم
العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف المعقولات

**فصل** واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك في مواضع منه **الاول** قوله
تعالى في سورة العلق وهي اول ما نزل على نبينا صلوات الله عليه في قول
اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق
اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث
افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان
بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل في وجه
التناسب بين الآي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على
خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول
حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة واخر حاله وهي
صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه قال كنت

في اهل البلاد في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت في آخره الى
هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني قوله تعالى الله الذي خلق
سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن
لتعلموا الاية فانه سبحانه جعل العلم علة الخلق العالم العلوي و
والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله سبحانه ومن
يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم
الرابع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا
الالباب الخامس انما يخشى الله من عباده العلماء السادس
قوله سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو الحي القيوم والملائكة
واولوا العلم السابع قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم الاية الثامن قوله تعالى كفى بالله شهيدا بيني و
بينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله مخاطبا لنبيه عليه
واله السلام آمرا له مع ما آتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني
علما العاشر قوله بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا
العلم الحادي عشر وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها
الا العالمون فصل واما السنة فهي في ذلك كثيرة جدا لا تكاد تحصى
فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا
نور الدين



نور الدين علي بن الحسين بن ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله تعالى
تاييده والشيخ الفاضل الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي والسيد
العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين الهاشمي قدس الله روحه بحق
روايتهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله
درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي بن عبد العالي العاملي
الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين
علي بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله اسره عن الشيخ فخر الدين ابي
طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن
المطهر عن والده رضي الله عنه عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين
ابي القسم جعفر بن الحسن ابن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد
الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الامام ابي الفضل شاذان
بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القسم الطبري
عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن
الحسن الطوسي عن والده رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد محمد بن
النعمان عن الشيخ ابي القسم جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ
الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن
ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن

يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد
الاشعري عن عبد الله بن ميمون ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح
عن ابي عبد الله عليه السلام قال رسول الله ص من سلك طريقا
يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع
اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر لطالب العلم من في السماوات
ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر
على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء لم يورثوا دينارا
ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن
الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن
الحسين بن بابويه القمي رحمه الله عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن
عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسين بن زياد
العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين
علي بن ابي طالب ع تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح
والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله
قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبل الجنة وهو
انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء

يرفع الله



يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق
اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم
في صلواتهم لان العلم حياة القلوب ونور الابصار من العمى وقوة الابدان
من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار في
الدنيا والآخرة بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد
بالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال من الحرام والعلم امام العقل
والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء فصل
وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم
عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد
عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص طلب العلم فريضة
على كل مسلم الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن
سالم عن ابي حمزة عن ابي اسحاق السبيعي عمن حدثه قال سمعت
امير المؤمنين ع يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم
والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان
المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم
والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه

وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري
عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء
لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما ورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ
بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان
فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال
المبطلين وتاويل الجاهلين ٭ وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن
سعد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلام قال لو يعلم
الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله
اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الي الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك
للاقتداء بهم وان احب عبيدي الي التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم
للعلماء التابع للحكماء القابل عن الحكماء ٭ وعنه عن علي بن ابراهيم عن
ابيه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن
عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف
عابد ٭ وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحاق عن سعدان بن
مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل راوية لحديثكم
يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا
من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا

يشدد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم ما يجب على
العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس الاغراض
الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العقلية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء
الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية ٭ وقد روينا بالطرق
السابقة وغيره عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله ع وعن
محمد بن يعقوب حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم
جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن
عن ابي عبد الله ع قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه
للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب
الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم
قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع
حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله
من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينهم
حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه
والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في
حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا
باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه

واعطاه يوم القيمة ما امله. عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى
وعلى بن ابراهيم جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن
ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين ع يقول قال رسول الله ص
منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له
سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم
من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا فهي حظه. عنه عن الحسين بن
محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن على الوشاء عن احمد بن عائذ عن
ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له
في الآخرة نصيب ومن اراد به خير الآخرة اعطاه الله خير الدنيا والآخرة.
عنه عن على بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن المنقري
عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله ع قال اذا رايتم العالم محبا للدنيا فاتهموه
على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله الى داود ع لا تجعل
بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان
اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان
انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم. عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن
شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر ع
قال من طلب العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه

الناس



الناس اليه فليتبوء مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها. ثم
وروينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق
محمد بن علي بن بابويه ره عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رضه قال حدثنا محمد بن
جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن
احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين
علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ع قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير
لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال اليه وان لا ترفع عليه ولا تجيب احدا
يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب
عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر
مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهدت
لك ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس
وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما اتاك
من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم
ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس علمك
او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم
وبهاءه ويسقط من القلوب محلك. ثم وبالاسناد عن المفيد عن
احمد بن محمد بن سليمان الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين

السعد ابادى ابو الحسن القمى قال حدثنا احمد بن ابى عبد الله البرقى عن
ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفرى عن رجل عن ابى عبد الله عم قال كان علي عم
يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت
عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين
يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمض بعينيك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول
قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل
العالم مثل النخلة تنتظرها متى يسقط عليك منها شىء والعالم اعظم اجرا
من الصائم القائم الغازى فى سبيل الله واذا مات العالم ثلم فى
الاسلام ثلمة لا يسدها شىء الى يوم القيامة **فصل** ويجب على العالم
العمل كما يجب على غيره لكنه فى حق العالم آكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب
المطيعات من نساء النبى صم وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن وبجعل
لهن حظا وافرا من الطاعات والقربات فانها تفيد النفس ملكة صالحة
واستعدادا تاما لقبول الكمالات ؛ وقد روينا بالاسناد السابق
وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن
حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابى عياش عن سليم بن قيس
الهلالى قال سمعت امير المؤمنين عم يحدث عن النبى صم انه قال فى كلام له
العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك



وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار
ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله تعالى فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله
الجنة وادخل الداعى الى النار بترك علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما
اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسى الاخرة ؛ وعن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسماعيل بن جابر عن
ابى عبد الله عم قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم
يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه ؛ وعنه عن عدة من اصحابنا عن
احمد بن محمد بن خالد عن على بن محمد القاسانى عمن ذكره عن عبد الله بن القسم
الجعفرى عن ابى عبد الله عم قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن
القلوب كما يزل المطر عن الصفا ؛ وعنه عن على بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم
بن محمد المنقرى عن على بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى
على بن الحسين عم فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل عن مثلها
فقال على بن الحسين عم مكتوب فى الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا
بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله
الا بعدا ؛ وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه
رفعه قال قال امير المؤمنين عم فى كلام له خطب به على المنبر ايها الناس اذا
علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل

الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة
ادوم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما
حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا
ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا
وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع
الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم ✲ وعنه عن علي بن محمد عن
سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن
ابي عبد الله ع قال جاء رجل الى رسول الله ص فقال يا رسول الله ما العلم
ق الانصات قال ثم مه يا رسول الله ق الاستماع ق ثم مه ق الحفظ ق ثم مه ق العمل
به ق ثم مه يا رسول الله ق نشره **فصل** فيما رويناه بالاسناد عن محمد بن
يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن
معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم والوقار
وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء
جبارين فيذهب باطلكم بحقكم ✲ وعنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس
عن حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل انما
يخشى الله من عباده العلماء ق يعني بالعلماء من صدق قوله فعله ومن لم
يصدق قوله فعله فليس بعالم ✲ وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي



عن اسماعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله ع ق قال امير المؤمنين
ع الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله
ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه
تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة ليس فيها تفقه الا لا خير في نسك لا ورع
فيه ✲ وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابي
عبد الله ع ق كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلث علامات العلم والحلم
والصمت وللمتكلف ثلث علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة
ويظاهر الظلمة ✲ وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري
عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة ابن اخي شعيب العقرقوفي
عن شعيب عن ابي بصير ق سمعت ابا عبد الله ع يقول كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان العلم
ذو فضائل كثيرة فراسه التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق
وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة
العلماء وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية ومركبه
الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء
وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف وماؤه الموادعة ودليله الهدى
ورفيقه محبة الاخيار ✲ وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمد بن سليمان بن داود
المنقري عن حفص بن غياث ق قال لي ابو عبد الله ع من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت

السموات أعظم من أن يقبل تعلم الله وعلمه الله **فصل** ولما ثبت أن كمال العلم إنما هو بالعمل
تبين أنه ليس في العلوم بعد المعرفة أشرف من علم الفقه لأن مدخليته في العمل أقوى مما سواه
إذ به يعرف أوامر الله فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولأن معلومه أعني أحكام الله تعالى أشرف المعلومات
بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لأمور المعاش وبه يتم كمال نوع الإنسان ثم فقد روينا بطرقنا
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله
بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطي عن ابراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن موسى ع قال دخل
رسول الله ص المسجد فإذا جماعة قد طافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا له
أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها وأيام الجاهلية والأشعار العربية قال فقال النبي ص ذاك
علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي إنما العلم ثلاثة آية محكمة أو فريضة عادلة
أو سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل وبه عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا
عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله ع قال إذا أراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين وبه عنه عن محمد بن اسماعيل
عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن أبي جعفر ع قال الكمال كل
الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة وبه عنه عن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي أيوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله ع قال ما من أحد
يموت من المؤمنين أحب إلى إبليس من موت فقيه وبه عنه عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن
أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله ع قال إذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الإسلام ثلمة لا يسدها
شيء وبه عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن أبي حمزة قال سمعت أبا الحسن

موسى بن جعفر ع يقول إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة وبقاع الأرض التي كان
يعبد الله عليها وأبواب السماء التي كان يصعد فيها بأعماله وثلم في الإسلام ثلمة لا يسدها
شيء لأن المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها وبالإسناد
السالف عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري عن علي بن الحسين
السعدآبادي عن احمد بن أبي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد
السلام بن سالم عن رجل عن أبي عبد الله ع قال حديث في حلال وحرام تأخذه من صادق
خير من الدنيا وما فيها من ذهب أو فضة وبالإسناد عن احمد بن أبي عبد الله عن محمد بن
عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن أبيه قال قلت لأبي عبد الله ع إن لي ابنا وقد أحب أن يسألك عن
حلال وحرام ولا يسألك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسأل الناس عن شيء أفضل من الحلال
والحرام **فصل** الحق عندنا أن الله تعالى إنما يفعل الأشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب أن نوع
الإنسان أشرف ما في العالم السفلي من الأجسام فيلزمه تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن أن يكون
ذلك الغرض حصول ضرر له إذ هذا إنما يقع من الجاهل والمحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
فتعين أن يكون هو النفع ولا يجوز أن يعود إليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد وأن يكون عائدا إلى
العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وإنما هي دفع الآلام كما تطلع عليه
النفع الأعلى ما التذ منها لم يعقل أن يكون هو الغرض من إيجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع
كونه منقطعا مشوبا بالآلام المتضاعفة فلا بد وأن يكون الغرض شيئا آخر مما يتعلق بالمنافع
الأخروية ولما كان ذلك النفع من أعظم العطايا وأنفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل إنما يحصل

بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل في هذا الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل
عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم ، وقد روينا
بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان
عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عم قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم
بالسياط حتى يتفقهوا ، وعنه عن علي بن محمد رفعه عن ابي عبد الله عم عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن
عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عم يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم
في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ، وعنه عن الحسين بن محمد بن جعفر بن محمد عن القسم بن
الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عم يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا
اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا ، وبالاسناد
السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله
بن بنت البرقي قال حدثنا جدي احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير
عن العلاء القلا عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عم لو اتيت بشاب من شبابنا
لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر عليه السلام يقول تفقهوا والا فانتم
اعراب ، وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن
اسباط عن اسحاق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام

فصل



فصل الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فيخرج
بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات
ككرامته وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته و
خرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية و
خرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله
سبحانه وعلم الملئكة والانبياء وخرج بالتفصيلية
علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ عن دليل اجمالي
مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين
قد افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة
ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله في حقه وهكذا يفعل
في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد
بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض
الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة
الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو
رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان
المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم

حاشية: ...ى الفقه ... اى بعض ... الالم / ... صفة ... / ... / ... / ... عن ... / ... يعني على ... / ... غير ... / ... ظلال

حاشية: قوله هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية ... / التصديقات ... الماخوذة من الشرع / ... ينبغي ... / ... للعقل ... / بعضها ... / يتعلق بكيفية العمل ... / ... اى الاعتقادات ... / كيفية العمل ... كان لها تعلق بعيد بالعمل / فتامل ... ظلال

فانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها فهم ان الفقه
من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظنى الدلالة او السند
فكيف اطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام
فبانا نختار اولا ان المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول
المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزى الاجتهاد
فظ اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض
الاحكام كك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان كان
بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزى فالعلم المذكور
داخل فى الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون
العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا
وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه
ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظ لكونها
جمعا محلى باللام ولا ريب انها حقيقة فى العموم قولكم
لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم
بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه فى استعلامه
من الماخذ والشرايط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم
على مثل هذا التهيؤ شائع فى العرف فانه يقال فلان يعلم علم



النحو مثلا ولا يراد الا ان مسائله حاضر عنده على التفصيل
وح نقدم العلم بالحكم فى الحال الحاضر لا ينافيه واما عن سؤال الظن
فبحمل العلم على معناه الاعم اعنى ترجيح احد الطرفين فان لم يمنع
النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع فى الاستعمال
سيما فى الاحكام الشرعية وما يقال ايضا فى الجواب من ان الظن
فى طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينافى علمية
الحكم فضعفه ظ عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل
مجتهد مصيب كما سياتى الكلام فيه انشاء الله تعالى فى بحث
الاجتهاد فله وجه وكان لهم متبعهم فيه الحال فصل
اعلم ان البعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه
او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادى العلوم المتاخرة او
لغير ذلك من الامور التى ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة
هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم
واستغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث فى هذا
العلم عن الكيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث فى
معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن علم الاصول الفقه

وان قال بالاعتبار الثالث مع انه متوقف بالاعتبارين الاخيرين ايضا يعلم الحكم بالقياس الى العلوم الاتية جميعا لكن بعض النسخ بالاعتبار الثلث فكون نوع متفقا على سبيل منع الخلو فيمكن اجتماعها فى داخل كالكلام

فظ لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال و
علم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا
يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا لبيان صحة
الطرق وفسادها و تاخره عن علم اللغة والنحو والصرف فلان
من المبادى هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما
الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه هى العلوم التى يجب تقدم معرفتها
عليه فى الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل اخر **فصل** ولا بد لكل
علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور
مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف
الاستدلال عليها ومن تصورات للموضوع واجزائه وجزئياته
ويسمى ذلك المجموع بالمبادى ولما كان البحث فى علم الفقه عن
الاحكام الخمسة اعنى الوجوب والندب والاباحة والكراهة و
الحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض الافعال
المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث
الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات
كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع و
اجزائه وجزئياته ومسائله هى المطالب الجزئية المستدل عليها فيه

المقصد الثاني



**المقصد الثاني**
فى تحقيق مهمات المباحث الاصولية التى هى الاساس للبناء
الاحكام الشرعية وفيه مطالب **مطلب الاول** فى نبذة من مباحث
الالفاظ تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور
المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئى او لا يمنع وهو الكلى ثم
الكلى اما ان تساوى معناه فى جميع موارده وهو المتواطى او
يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء
كانت المعانى متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين
وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهى مترادفة وان تكثرت
المعنى واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص
الوضع باحدها ثم استعمل فى الباقى من غير ان يغلب فيه
فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة
فهو المنقول اللغوى او الشرعى او العرفى وان كان بدون المناسبة
فهو المرتجل **اصل** لا ريب فى وجود الحقيقة اللغوية و
العرفية واما الشرعية فقد اختلفوا فى اثباتها ونفيها اذ ذهب
الى كل فريق وقبل الخوض فى الاستدلال لا بد من تحرير محل
النزاع فنقول لا نزاع فى ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل

الشرع المستعملة فى خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق فى
تلك المعانى كاستعمال الصلوة فى الافعال المخصوصة بعد وضعها
فى اللغة للدعاء واستعمال الزكاة فى القدر المخرج من المال بعد
وضعها فى اللغة للنمو واستعمال الحج فى اداء المناسك المخصوصة بعد
وضعه فى اللغة لمطلق القصد وانما النزاع فى ان صيرورتها كذلك هل
هى بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعانى بحيث تدل عليها
بغير قرينة لتكون حقايق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ
فى المعانى المذكورة فى لسان اهل الشرع وانما استعمل الشارع فيها
بطريق المجاز بمعونة القراين فتكون حقايق عرفية خاصة لا شرعية
ويظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القراين فى كلام الشارع
فانها تحمل على المعانى المذكورة على الاول وعلى اللغوية بناء على الثانى واما
اذا استعملت فى كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعية بغير خلاف
احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة
بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال المخصوص
والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا
بسبق هذه المعانى منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة

ثم ان



ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها اليها وهو معنى الحقيقة
الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها فى غير معانيها ان يكون
حقايق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان
اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها فى معانيها لمناسبة المعنى اللغوى
ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك
معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل
اللغة استعملوها فى هذه المعانى والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر
فانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ
فى المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعانى يفهم من الالفاظ عند
الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت
الا بالقرينة وفى كلا هذين الوجهين مع الاصل الحجة بحث اما
فى الحجة فلان دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها
الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع
فهى ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذى يلزم
كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية واما فى الوجه الاول فلان
قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير
قرينة انما هو فى عرف اهل الشرع لا فى اطلاق الشارع فهى ح حقيقة عرفية

لا الشرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق
الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع
حجة النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ
الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها من حيث انهم
مكلفون بما يتضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو
فهمهم اياها النقل فذلك اليها المستلزم للفهم في التكليف
ولو نقل فاما بالتواتر او بالآحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما
وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقتضي في
مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقائق شرعية لكانت
غير عربية واللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص
الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب
لم يضعوها لان المفروض فلا يكون عربية واما بطلان اللازم
فانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها وما بعضه
بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا
انزلناه قرآنا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا
باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من
غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى

من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا الطريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم
والنقل بالتسلسل هذا المعنى منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح
بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية
كيف وقد جعلها الشارع حقائق شرعية في تلك المعاني مجازا لغوية
في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها
لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل يمنع كون القرآن كله
عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن وقد يطلق القرآن على سورة
وآية فان قيل يصدق على كل سورة وآية انها بعض القرآن وبعض الشيء
لا يصدق عليه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض
الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم للمجموع من الآحاد المخصوصة فلا
يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب
بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويقال للماء المفهوم ٢
المفهوم الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه التي هي احد
جزئيات ذلك المفهوم والقرآن من هذا القبيل فيصدق على السورة
انها قرآن وبعض من القرآن بالاعتبارين على انا نقول ان القرآن
قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا اوليا فيصح بهذا
الاعتبار ان يقال السورة بعض القرآن اذا عرفت هذا فنقول ذلك

ضعف الجنبين والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني
اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه
استعملها في المعاني المذكورة اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل
او انه غلب في لسانه واشتهر حتى انه لا يفهم بغير قرينة فليس بمعلوم
لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القرائن الحالية والمقالية فلا يتعين
لنا وثوق بالافادة منها وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فالحمل على اللغوي ارجح
لمذهب النافين وان كان المنقول من دليلهم مشاركا في الضعف
لدليل المثبتين اصل الحق ان الاشتراك الذي واقع في لغة العرب وقيل
احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان القائلين با
لوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين
ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون
مطلقا وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع و
رابع فنفاه في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون فقال
المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء
انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه وقال
الباقون انه بطريق المجاز والاقوى عندي جوازه مطلقا لكنه
في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما
سنبينه



سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد
تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة الجميع منه
الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه
لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه
فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ
في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون
كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع المركب
الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على
الكل بل اذا كان للكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل
بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر وغيرهما
قلت لم نرد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع
لاحد المعنيين ومستعمل حينئذ في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ
الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد
ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان
استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرناه
اختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون

من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء
مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة في التثنية و
الجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق
في اللفظ دون المعنى في المفردات الا يرى انه يقال زيدان وزيدون
زيدين وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم
له بالمسمى تعسف بعيد وحجة انه لو جاز ارادة المعاني المتعددة من
الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا
في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه لو جاز
استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه
موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما بطريق ال
الحقيقة واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة
غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له حينئذ ثلثة معان
هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه
فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا
معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما
على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على

الافراد



الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين
على الاجتماع وهو ما ذكرناه من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ
المراد نفس المدلولين معا لا بقيد الوحدة لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن
ان يقال ان المفهوم من المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع
لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا
له في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى و
احتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير
فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع
انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد
التعدد افادا والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في حجة اختيارنا والحق
ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون استعمال المذكور با
لنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة
المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد
بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات
فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد في النفي حجة مجوزيه
حقيقة انه وضع له اللفظ واستعمل فيه وهو كل من المعنيين لا
بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط

شيئ وهو متحقق في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون
حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة يتبادر من المفرد عند
الاطلاق وذلك آية الحقيقة رح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية
لا بشرط شيئ بل هي بشرط شيئ واما فيما عداه فالمدعى حق كما
اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القراين
قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من
الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم
امر مخالف لذلك قطعا وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار
وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل
واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار
الشرف ولو مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل
يسجد له كثير من الناس والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله
يصلي [واغماض] فالمعنى جاز هذا التقدير لان قوله يسجد له من في السموات
وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان
دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي

مختلف

مختلفا اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ
سواء ابه في كل من معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز
بالاتفاق والثالث انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه
حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف
الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة قرينة على ارادة الجميع فيه [لان اللفظ مقرون بالقرينة وانه المجاز] [الجميع]
ظاهر فاين وجد الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما
هو المدعى اصل واختلفوا في استعمال المشترك في معانيه
اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال
المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه آخرون ثم اختلف
المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة و
مجاز ايضا بالاعتبارين [باعتبار انه مستعمل في المعنى الحقيقي حقيقة وباعتبار انه استعمل في المعنى المجازي مجاز] وحجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ
في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان
من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة
الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ملزوم قرينة معاندة
لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك
الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال
وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية رح

فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله
فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار
المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فلانه
وجه المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز
معا منافاة فاذا لم يكن ثمه منافاة لم يمتنع اجتماع
الارادة تين عند المتكلم واحتجوا بكونه مجازا بان استعماله
لهما استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى
المجازي داخلا في الموضوع له وهو الان داخل فكان مجازا
واحتج القايل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل
في كل واحد من المعنيين والفرض انه حقيقة في احدهما
مجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكم وجواب
المانعين عن حجة المجوزين ظاهر بعد ما قرره من وجه
التنافي له واما الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان تقطنان
بعد ابطال الاول وقد يرد الحجة على مجاز بينه بان فيها
خروجا عن محل النزاع اذ موضع البحث هو
استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما
مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر انفا

في المشترك



في المشترك وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل
للمعنى الحقيقي والمجازي كالاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان
النافي للحقيقة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز
مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول
ويتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا او راكبا وهما مجازان و
التحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل
فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد
كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز تعانده من
جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا
به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر في جواب حجة المانع
في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد قرينة … تعريفه
عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان
المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا
ولعل المانع في الموضعين بناه على الاعتبار الآخر وكلامه صحيح لكن قد عرفت
ان النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة
ومجازا فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد فيه البعض فيكون
اللفظ فيه مجازا ايضا في الاوامر والنواهي وفيه بحثان

الاول في الاوامر امر صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط
بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة
في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب
والندب وقال علم الهدى رضي الله عنه انها مشتركة بين الوجوب والندب
اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب
فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا اللوجوب هي ام للندب وقيل هي
مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر
المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة
امور وهي الثلاثة السالفة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة
الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى للتعريض لنقلها لنا وجوه الاول
انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عُدّ عاصيا و
ذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب
لا يقال القراين على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما
يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء
القراين فليقدر كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان
يشهد ببقاء الذم عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم
المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ
امرتك

امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا
الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس حقيقة لعلمه سبحانه بالمانع وانما
هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما
كان متوجها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد
دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر
ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع
فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب
او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب
انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان
الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله سبحانه واذا ثبت وجود
المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب
لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر
ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون
للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة
هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد
عن الفهم غير متبادر عند الاطلاق فلا يصار اليه الا بدليل وكانها

في الاية اعتبرت مضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله في
الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادة الوجوب في جميع الاوامر قلنا
اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وايضا
جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون
عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة
في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مطلق الامر مخالفة
الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على
مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض اولا بمنع
كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله
تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيده تفيد الوجوب
عند انضمام القرينة اليها اتيانا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا
بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان
يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز
ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان
الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم
لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم قوم اخرين بتركهم ما
امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فدل

على ان الاعتبار



على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب
بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه واله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه
ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان المامور به الى مشيتنا
وهو معنى الندب اجيب بالمنع من رده الى مشيتنا وانما رده الى
استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق
بين السؤال والامر الا بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل
والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب
لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون
الامر للايجاب يقول بان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل
عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها
السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما ثبت بالشرع
فلذلك لا يلزم المسؤول عنه القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل
المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحة حجة
القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في
الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله فكا-
تبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما
فقط لزم المجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب

المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة انه
حقيقة في الوجوب بخصوصه فلابد من كونه مجازا فيما عداه و
اللازم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا
تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا
لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع
له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه معها استعمالا
في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء
جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز
اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك
لانه في الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما
توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر المشترك
على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني
فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال في القدر المشترك ان
وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ فاين هو من اشتهار الاستعمال
في كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير
الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق احتج السيد
المرتضى رضي الله عنه على انه مشترك لغة بانه لا شبهة في

استعمال

في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والمتعارف
والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل
قال ره استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها
في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونه حقيقة في الوجوب
بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن
او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل
مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسول الله
صلى الله عليه وآله السلام لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او
او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب
بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا
ان ذلك من شأن الصحابة والتابعين لهم وتابعي التابعين فطال
ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه
وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عاداتهم
وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال
رحمه الله واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في
هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه
الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر

هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع
من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول انا قد
بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم ان مجرد
استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة فيه بل يكون مجازا لوجود امارته
وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظ الواحد في الشيئين
والاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت
نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال اما مع التفاوت
بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد
بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه في العرف الشرعي للوجوب
فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه
ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ عن موضعه
اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك انه ادعاه في
اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القران والسنة على
الوجوب فتامل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا
لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا
مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد وهي لا تفيد العلم او التواتر و
العادة تقتضي امتناع عدم الاطلاع على التواتر ممن يبحث له

ويجهد

ويجهد في الطلب وكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع
الحصر فان ههنا قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها و
مرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به
عند الاطلاق وحجة من قال بالاشتراك استعماله فيهما على حد ما
سبق في احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين الوجوب والندب والجواب الجواب
وحجة القايل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال
بانه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب
وجوابها كجوابها واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو
ما تقدم في الاحتجاج من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه
فايدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان
استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار
من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة
عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر
بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام اصل الحق ان صيغة الامر
بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية
وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة
ان يقال افعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها

بين شيئين

وتوقف تو بعلم بدليل الايجابي لنا ان المتبادر من الامر طلب الايجاب
حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان من حقيقة كالزمان والمكان ونحو
هما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان ولا الزمان ولا الالة التي يقع
بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم
لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل
بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها وبتقرير آخر
وهو انا قاطعون بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر
كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا
او غير مكرر فتقيد بصفات المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات
المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفاء في انه ليس
المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري فيكون
معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على صفة الضرب من تكرار
او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم افادة الامر
الوحدة والتكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا قد
بينا الحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب الايجاد
الفعل واين هذا من الدلالة على الوحدة والتكرار احتج الاول
بوجوه احدها انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة
أي الأمر
وقد تكرر



وقد تكرر وقطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر
قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب والثالث ان
الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم
التكرار في المأمور به والجواب عن الاول المنع عن الملازمة لان
لعل التكرار انما فهم من دليل آخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد
امر به ولا تكرار وعن الثاني بوجهين احدهما انه قياس في اللغة
وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق
فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع
الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بالمرة وايضا التكرار في
الامر مانع من فعل غير المأمور به بخلاف في النهي اذ التروك تجتمع وتجامع
كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده او
تخصيصه بالضد العام اي ارادة الترك منه منع كون النهي الذي في
ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه
فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر
بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون دائما والامر بالحركة في ساعة
يقتضي المنع عن السكون فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه اذا
قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان

كان للتكرار لما علم والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به هو الحقيقة
حصل بالمرة الاولى لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك
لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف
بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمامور به
ما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار
وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقفون
بمثل ما مر انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد
لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق بمنع
حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه
لم نعلم دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب
ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله ذهب الشيخ ره
وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف
عصى وقال السيد رضي الله عنه هو مشترك بين الفور والتراخي
ويتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب
جماعة منهم المحقق ابو القسم ابن سعيد العلامة ره الى انه لا
يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان
مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول

الامر

الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنه وان الفور
والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما احتج القائل بالفور امور
الستة الاول السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير
عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد في
العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية
بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون
الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود
لادم ع بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر
للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك ما امرتني بالبدار وسوف
اسجد له والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم
يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت
فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث لو شرع التاخير لوجب
ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه
لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم
والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف ح ان لا ياخر
الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع
عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين

الوقت ولا عليه دليل من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض
بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه يلزم
تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف الوقت
الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة
فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله سبحانه وسارعوا الى مغفرة من
ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانه
فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها ح فيجب المسارعة الى فعل المامور به
وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وان فعل المامور به من الخيرات فيجب
الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق واجيب بان ذلك
محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور
فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون
المضيق الا يرى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه
واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت
الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الا
في الايتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا
لما تقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فتامل الخامس ان كل مخبر كالقائل
زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان

الحاضر

الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس
في اللغة لانك تثبت الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء
وبطلانه بخصوصه ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن
توجيهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا او الى
الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى
الحمل على الثاني الا بدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده
الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن اضداده وهو يقتضي
الفور نحو ما مر في التكرار وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج
الى تقريره احتج السيد ره بان الامر قد ورد في القران واستعمال
اهل اللغة يراد به الفور وقد يراد به التراخي وظاهر استعمال
اللفظ في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا
فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات
والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا
يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر
من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي
فانهما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام
كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي

لهذا
لشيوع التجوز به عن اهذ هل فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ف
يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث اذ المفهوم
من حيث هو بين بيننا ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ لو كان
موضوعا للكلي احد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما انه
خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب التجوز ومن المعلوم خلافه فايدة اذا
قلنا بان الامر للفور ولم يأت المكلف بالمامور به في اول اوقات الام
كان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق
احتج الاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك
يوجب استمرار الامر والثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل
في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد
هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا وبنى العلامة
الخلاف على قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني
فان عصيت ففي الوقت الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان
الثاني من غير بيان حال زمان الثالث وما بعده
فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا
بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى مثل
هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل

الجدوى



الجدوى اذ الامكان انما هو في مدرك الوجهين اللذين بني عليهما
الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان
الادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس مفادها على
تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه
وهو اكثرها ومنها ما لا تدل على ذلك وانما تدل على وجوب المبادرة
الى امتثال الامر وهو الايات المامور فيها بالمسارعة والاستباق
فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له عن القول بسقوط
الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت
الاول على ذلك التقدير بعض مدلول الصيغة الامر فكان بمنزلة
ان يقول اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان فيصيره
من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد
على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر
اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان
وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب
المبادرة بحيث يعصي المكلف بمخالفته فيبقى مفاد الامر الاول
بحاله هذا الذي يظهر من مساق كلامهم افادة المعنى الاول
فيتجه القول بسقوط الوجوب اصل الاكثرون على ان الامر

بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا
او غيرهما مع كونه مقدورا او فصّل بعضهم فوافق في السبب
وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا
القول عن المرتضى رضي الله عنه وكلامه في الذريعة والشافي غير
مطابق للحكاية لكنه يوهم ذلك في بادي الراي حيث حكى فيهما عن
بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به
وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم
الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان
كان غير سبب فانما هو مقدمة للفعل وشرط له لم يجب ان
يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه
وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما
يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا
يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب او نتمكن من
الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل
كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما يجري مجراها بالنسبة الى
الوضوء الوجوب فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف
نجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه
محال



قوله في اقامة الحدود واجبة [illegible] الامام [illegible] نصب الامام [illegible]
[illegible] فلا يلزم وجوب نصب الامام فتامل سلمك

قوله في الزكوة والحج اي كان الزكوة كان تكليفها بعد حصول [illegible]
والحج بعد حصول الاستطاعة يجوز ان التكليف بالصلوة بعد
حصول الوضوء وبشرطه وقوعه

محال ان يوجب علينا المسبب بشرط الاتفاق وجود السبب اذ مع
وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال
ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال
فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا بالطهارة
كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة
لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة
ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في
كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل ولعل ما اختاره السيد فيه
محل تامل وليس التعرض لتحقيق حاله هاهنا بمهم فلنعد الى
البحث في المعنى المعروف والحجة لحكم السبب فيه انه ليس محل
خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة
مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل
ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق
القدرة بها اما بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها
فلكونها حينئذ لازمة لا يمكن تركها فحيثما يرد امر متعلق
ظاهرا بمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب
حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي

[illegible]

سنطلو فيه لان المسببات وان كانت القدرة لا يتعلق بها
ابتداء لكنها يتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في
جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف مع
ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد وعن نعم نقد حكى
بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير
معروف وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان
تعلق الامر بالمسبب اوجد ان الشان في وجهه هين واما غير السبب
فالاقرب عندي فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة
على ايجابه بواحدة من الثلث وهو الظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح
الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا
لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير
السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه
واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو
المفروض يجوز تركه وحينئذ فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف
ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا
خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبطلان كل من قسمي اللازم ظاهر
وايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب

والجواب

والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان للقدرة كيف يكون ممتنعا
والبحث انما هو للقدرة في تأثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز
الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق
القول فيه يوهم ارادة الشرعي فينكر وجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون
الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني بمنع كون الذم على ترك المقدمة وانما
هو على ترك الفعل المامور به حيث لا ينفك عن تركها اصل الحق ان الامر
بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا ولا معنى واما
العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع
الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق و
يراد به الترك وهذا يدل على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا
الاصل واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم
من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن
الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال
ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه
اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي
وهذا نظر لان النزاع ليس منحصرا في اثبات الاقتضاء ونفيه لينفع
في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه

واجاب الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو بعينه او يستلزمه
كاستلزامه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب
ثم ان محصل الخلاف ههنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي
عن ضده في المعنى واخرون انه يستلزمه وهم بين مطلق الاستلزام و
مصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم بنفي الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى
مع تخصيصه محل النزاع بالضد العام لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لخاص
لو دل لكانت واحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر
لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان
الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة
واما التضمن فلان جزئه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد
الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي
او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال
الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما
سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه عليه
ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علمت ان ماهية الوجوب مركبة
من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة
على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح احتج الذاهب الى انه عين

النهي

٣٥

النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم
باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين
في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج في
الوصف بها الى تعقل امر زائد على الذات كالانسانية للانسان و
يقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له
فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا با
نفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما اولا فان
تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض وان لم يتنافيا فخلافان
كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او
مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر
بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل
منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف
للحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده
وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان اذ يعد افعل هذا وافعل ٣
ضده امرا متناقضا كما يعد فعله وفعل ضده خبرا متناقضا واما
لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب ان كان المراد بقولهم
الامر بالشيء طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل

ضد ضده الذي هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه
الى تسمية الفعل المامور به ترك الضده وتسمية طلبه نهيا
وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فمحصله ان الامر بالشيء
له عبارة اخرى كالاحجية في خوانت وابن اخت خالتك ومثله لا يليق
ان يدون في الكتب العلمية وان كان المراد به طلب الكف عن ضده
سلمنا انه لا يلزم المخالفين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر
لان المخالفين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع
احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع
كل مع ضده وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم و
القدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة
القائلين بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية
الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن
واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى الاستلزام واقتضاء الدليل
التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا
بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل
النزاع في شيء اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع
من الترك والا خرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا به احد الاضداد

الوجودية



الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بازيد من رجحان الفعل
مع المنع من الترك واين هذا من ذاك وانت اذا احطت خبرا بما
حكيناه في بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر لجواز كون
الاحتجاج لاثبات كونه الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من
ادعى انه عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم
على التقدير الثاني فالتحقيق ان يردد في الجواب بين الاحتمالين فيتلقى
بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر في هذا الجواب
على الثاني الوجه الثاني ان الامر للايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا
ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هاهنا الا الكف عنه او فعل ضده و
كلاهما ضد للفعل فالذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لا نهي
عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل
سلمنا لكن يمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع
لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام
منحصرا في المعنوي فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي
عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله و
تصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك
اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فبسبب ذلك الامر

متبين ان تحريم ضده والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم
له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو
خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب اى لا يلزم
ان يتصور الامر بها كلامهم انت اذا تاملت كلام القوم رايت ان هذا
التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات التى اطلق فيها الاستلزام
واما الاكثر ومنها كلام المصنف فهي صريحة في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة
اللفظية فحمله على الكل بارادة المعنى الذى ذكره تعسف بحت بل فرية
بلا بينة واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في
برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب
الذى هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه
يعلم مما سبق اتفاقا انا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص
ذلك بالسبب وقد تقدم والثانى ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك
المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم
والجواب انه ان اريد بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة
الاولى وان اريد به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز
منعنا الاخيرة وتنقيح البحث ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد

كون التحريم

كون التحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم لنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء
ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من
دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم
في احد معلولين يستدعى انتفاءه في العلة فيختص المعلول الاخر الذى هو
المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك
في العلة فلا توجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا يابى العقل
تحريم احد متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان
تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين
وبعده ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضوع واحد على ان
ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام
لا بد ان يتحقق في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك
فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك
ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم وبشاعة هذا القول غير خفية ولهم
في رده وجوه بعضها متكلف حيث ضاق عليهم القول بوجوب ما لا يتم
الواجب الا به مطلقا فظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال
فيكون الفعل واجبا تخييرا او التحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن
الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث

نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء وبالا
استغناء جاز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما
مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق
الترك ولا يحصل الا مع فعل فمن يقول بوجوب ما لا يتم الا به مطلقا
يلزمه الوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا
يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان
المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه
فليس بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم
لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له فهو ممنوع لما
هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل المامور
به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور
صدورها ممن جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا على سبيل
الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول بتقدير ان يراد بالاستلزام
اشتراكهما في العلة فانه مع ان الظاهر ان الصارف الذي هو العلة
في الترك ليس علة لفعل الضد نعم يجامع ارادة الضد من جملة ما يتفق
عليه فعل الضد فلو كان واجبا كان مما لا يتم الواجب الا به وقد
اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من المقدمة الواجب فلا حكم

فيهما

فيهما بواسطة ما هي مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك
المامور به يكون منهيا عنه كما عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه
من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب الذي هو احد
الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها لا
بالضد المصاحب للمعلول وحيث رجع حاصل البحث ههنا الى البناء
على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما
نبهنا عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقال لو لم يكن الضد منهيا عنه
لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل
الضد يتوقف على وجود الصارف على الفعل المامور به وهو محرم قطعا
فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار
كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم
في امر واحد شخصي وهو بين البطلان لدفعناه بان صحة البناء
على وجوب ما لا يتم الواجب الا به تقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة
فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذي تقتضيه التدبر في وجوب
ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس على حد غيره من
الواجبات والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على النائي فقطع
المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال ح

فيجب

علیها اعادة السعی بوجه سائغ لعدم صلاحیة الفعل المنهی عنه للامتثال
کما سیاتی بیانه وهم لا یقولون بوجوب الاعادة فعلم ان الوجوب
فیها انما هو للتوصل بها الی الواجب ولا ریب انه بعد الاتیان با
لفعل المنهی عنه یحصل التوصل فیسقط الوجوب لانتفاء غایته اذا
عرفت ذلک فنقول الواجب الموسع کالصلوة مثلا یتوقف حصوله
بحیث یتحقق به الامتثال علی ارادته وکراهة ضده فاذا قلنا بوجوب
ما یتوقف علیه الواجب کان مثال الارادة وهاتیک الکراهة وا
جبتین فلا یجوز تعلق الکراهة بالضد الواجب لان کراهته محرمة
فیجتمع ح الوجوب والتحریم فی شیء واحد شخصی وهو بط کما سیجیء
لکن قد عرفت ان الوجوب فی مثله انما هو للتوصل الی ما لا یتم الواجب
الا به فاذا فرض ان المکلف عصی وکره ضده واجبا حصل له التوصل
الی المطلوب فیسقط ذلک الوجوب لفوات الغرض منه کما
علم من مثال الحج ونحوه فیتجه ان یقال بعدم دلالة الامر علی النهی عن
الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا یتم الواجب الا به اذ کون و
جوبه للتوصل یقتضی اختصاصه بحال امکانه ولا ریب انه مع وجود
الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعی لا یمکن التوصل فلا معنی
لوجوب المقدمة ح وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعی

ومن هنا

مستمر



مستمران مع اضداد الخاصة ولیظا فحجة القول بوجوب المقدمة
علی تقدیر تسلیمها انما ینتهض دلیلا علی الوجوب فی حال کون
المکلف مریدا للفعل المتوقف علیها کما لا یخفی علی من اعطاها
حق النظر وح فاللازم عدم وجوب ترک الضد الخاص فی حال عدم
ارادة الفعل المتوقف علیه من حیث کونه مقدمة له فلا یتم الا
ستناد فی الحکم بالاقتضاء الیه وعلیک باِمعان النظر فی هذه المباحث
فانی لا اعلم احدا حام حولها اصل المشهور بین اصحابنا ان الامر
بالشیئین او الاشیاء علی وجه التخییر یقتضی ایجاب الجمیع لکن تخییرا
بمعنی انه لا یجب الجمیع ولا یجوز الاخلال بالجمیع وایها فعل کان
واجبا بالاصالة وهو اختیار جمهور المعتزلة جمهور المعتزلة و
قالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعینه ویتعین بفعل المکلف
قال العلامة ره ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بین القولین
فی المعنی لان المراد بوجوب الکل علی البدل انه لا یجوز للمکلف
الاخلال بها اجمع ولا یلزمه الجمع بینها وله الخیار فی تعیین ایها
شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعینه عنوا به هذا فلا خلاف
معنوی بینهم نعم هنا مذهب ان کل واحد من المعتزلة والاشاعرة
منه ونسبه کل منهم الی صاحبه اصطفقا علی فساده وهو ان

بتوی

الواجب واحد بعينه معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا ان الله
تعالى يعلم انما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى ثم انه
اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة
فلا فايدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد
احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست
المسئلة كثيرة الفايدة

**اصل**

الامر بالفعل في وقت يفضل عنه
جايز وواقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر
مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة
وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم انه يؤدي
الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب
احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص
باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة
وثانيها انه مختص باخر الوقت لكن لو فعل في اوله كان جاريا
مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه
مختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على
صفات التكليف تبين ان ما اتى كان واجبا وان خرج عن صفات
المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد

من طايفتنا

من طايفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب
بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره وفي اي
جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على
صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير و
هل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره الشيخ

عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره ره

رحمه الله على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة
والقاضي سعد الدين ابن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون
على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة رحمهما الله وهو الاقرب
لنا يتحصل مما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب
مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع اجزاء الوقت لان الكلام فيما هو كذلك
وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول
من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك
باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء
الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او اخره ووسطه ولا بجزء
من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي
نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول او
الاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت

ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء
معين فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما للصلوة
على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي
في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت
العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد بالفعل
وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة
كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون
القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتج الموجب للعزم
بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم
ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل لتحصيل التميز
بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره
وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحد
هما اجزاء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت
والجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان
اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها
على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع
الفعل فهو قايم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال

في التخيير

في التخيير بفعل واحد من الخصال لا يخرج ما عداه عن وصف الوجوب التخييري
كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا
يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظ
بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث ترك شيء وهذا كاف في الا
نفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار
كونها صلوة مخصوصة لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني
الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث
انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا فالاثم الحاصل
على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه لكون المكلف مخيرا بينه وبين
الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا
حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال او تفصيلا عند كونه متذكرا
له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع الايمان سواء دخل وقت ثبوت م
الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات
اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة
واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكر اي الاجمالي والتفصيلي
وله وجه وان كان الحكم متكررا في كلامهم وربما استدل له بتحريم للعزم
الجزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم

انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة
لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول الوقت ان
الفضيلة في الوقت ممتنعة لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج
عن كونه واجبا فاللازم صرف الامر الى جزء معين من الوقت اما الاول
او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن
العهدة باداته في الاول وهو بط اجماعا فتعين ان يكون هو الاول
والجواب اما عن امتناع الفضيلة في الوقت فقد اتضح مما حققنا
انفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم
لما جاز تاخيره عنه وهو بط كما تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق
الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره
لانه ترك الواجب وهو الفعل في الاول لكن الثاني بط بالاجماع فكذا
المقدم والجواب بمنع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم
المدعى انما يتم ان لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين
وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب
عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له
الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او
وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكان جميع الخصال في الواجب

المخير



المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان
بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل
ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا
فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين
فرقا من حيث انه متعلق في الخصال بالجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما
نحن فيه بالجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة في جزء من اجزاء
الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين
هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق
ان التخيير هنالك بين جزئيات الفعل وهنا بين اجزاء الوقت ولا هم
سهل **اصل** الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على
انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان
وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة
وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك
يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا
انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند المراجعة
الى الوجدان فيكون في الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا
ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهو اصالة عدم النقل فيكون

كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به ليس يمتنع
ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا
ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد
الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم
نعلم ان ضم امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل
ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامها ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض
اكثر من ان تحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط
مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء
ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن و
ليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما
يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا
بل الشرط ح احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان
مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما اذا لم يعلم له كما هو مفروض المبحث
فان الحكم مختص به ويلزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن
الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن
التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون
بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق

شرطا م
بدل تام
بانتفاء المحمول [illegible]
لعدم الذي فيه

تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن
فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه
هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه
فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء
الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون
فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة
فالمولى احق بارادتها وايضا فالاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن
المولى على الزنا وثالثها انا اسلمنا ان الاية يدل على انتفاء حرمة الاكراه
بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب
ان الظاهر يدفع بالقاطع **اصل** واختلفوا في اقتضاء التعليق على
الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ
وجنح اليه الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة و
كثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت احدى الثلث وهي
باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة
الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته
فيه ولا جزئه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا با
لمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلان الملازمة

وجه بهنا الاكراه ص
بانتفاء المحمول ص وهو بهنا [illegible]
اورد المناقشة بانه مع عدم ارادة التحصن لا يلزم ارادة البغاء لجواز الخلو عن الارادتين لا يكاد يحصل لها لان الاكراه لا يتحقق الا بالقهر على خلاف الارادة وقد اشير اليه بقوله فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه سلطان
لكان نفي الفعل ونقصانه فيه فعليه تحريك بالعفة للمولى ص
لا يخفى ان هذا الاحتمال [illegible]

فى الذهن ولا فى العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة فى السايمة
مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها فى المعلوفة واحتجوا بانه لو ثبت
الحكم مع انتفاء الصفة لعرى تعليقه عليها عن الفايدة وجرى مجرى قولك
الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من
الملازمة فان الفايدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هى كثيرة منها شدة
الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون
مالكا للسايمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما فى
قوله تع ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح با
لخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت
التحريم عندها ايضا ومنها ان يكون المصلحة مقتضية لاعلامه حكم ا
لصفة بالنص واعلامها بالبحث والفحص ومنها وقوع السوال عن محل
الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير نحو هذا
من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف
نفى الحكم من غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فايدة سواه فحيث يتحقق
ما ذكرتموه من الفوايد لا يبقى من محل النزاع فى شيىء وجوابه ان المدعى
عدم وجدان صورة لا يحتمل فايدة من تلك الفوايد وذلك كاف فى الا
ستغناء عن اقتضاء النفى الذى صرتم اليه صونا لكلام البلغاء عن

التخصيص



التخصيص لا الغاية اذ مع احتمال فايدة منها لحصل الصون ويتاتى فى الحكم ا
ما لا بد منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما تمثيلهم فى الحجة بالا فى الحكاية
بيض والاسود فلا نم ان المقتضى لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه
عند عدم الوصف وانما هو لكونه بيانا للواضحات اصل والاصح ان
التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين
وخالف فى ذلك السيد رضى الله عنه فقال ان تعليق الحكم بغاية انما
يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفائه واثباته بدليل
ووافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القايل صوموا الى الليل معناه اخر
وجوب الصوم مجى الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل
اخرا وهو خلاف المنطوق احتج السيد رضى الله عنه بنحو ما سبق فى الا
حتجاج على نفى دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق
الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين
امرين لا فرق بينهما فان قال فاى معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واى معنى
لقوله عليه السلم فى سايمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان
يكون المصلحة فى ان يعلم ثبوت الزكوة فى السايمة بهذا النص ويعلم ثبوتها
فى المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية مثله حرفا بحرف والجواب

المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك حصول الصوم
المقيد بكون اخر الليل مثلا عن عدمه في الليل بخلاف هناك كما علمت ومبالغة
السيد في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض
الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته
كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها **اصل** قال اكثر مخالفينا
ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى
بعض متاخريهم فاجازه وان علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق
على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالا
نتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله
فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا
ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا
بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق لكن لا تعجبني
النتيجة عن البحث بما ترى وان تكثر ايرادها في كتب القوم وسيظهر
لك سرما قلته وانما لم اعدل عنها ابتداء وقصدا الى مطابقة دليل
الخصم لما عنون به الدعوى حيث جعله على الوجه الذي حكيناه ولقد
اجاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا المسلك واحسن التادية عن
اصل المطلب فقال وفي فقهائنا والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى
بشرط


بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل وبشرط ان تمكنه ويزعمون انه يكون
مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشروط انما تحسن فيمن لا يعلم
العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف
فلا يجوز ان يامره بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول صلوات الله
وسلامه عليه واله لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص
قبح منا ان نامره بذلك لا محالة فانما حسن دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا
بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يحسن الشرط فيما يصح فيه العلم و
لنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا
لا يصح ان يعلم عقلا فناداه فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون
احدنا في امره يحصل في حكم الظان لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا ويكون
الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم
اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى
عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من تعلم اذ لا يتمكن فا
لوصول صحاله الحال الينا اذا اعلمنا الله تعالى حال من نامره فعند ذلك تامره
بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها السيد ره كافية في تحرير المقام
وافية باثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها بطولها واكتفينا بها
عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح

التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين
وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة
المكلف له فلا تكليف فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه
مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع به التكليف
وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد
يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا فاجتمعت الشرائط عند
دخول الوقت وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت
المتسع متساويا في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل زمنا ما
يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي
هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فلانه بالضرورة
الثالث لو لم يصح لم يعلم ابرهيم عم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند
وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء
الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح تنشأ من المأمور به كذلك يحسن لمصالح
تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم
علمه بامتناع فعل المأمور به يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك
لطف في الاخرة وفي الدنيا لانزجاره عن القبيح الاتي ان السيد قد
يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا

له ولا انسان

له ولا انسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبيدي مثلا مع علمه بانه سيعزله
اذا كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر العبيد والجواب عن الاول ظ
مما حققه السيد ره انه ليس نزاعنا في مطلق شرطها الوقوع وانما هو في الشرط الذي
يتوقف عليه تمكن التكليف شرعا وقدرة على امتثال الامر وليست الارادة
منه قطعا والملازمة انما تتم بتقدير كونها منه وح فتوجه المنع عليها جلي
وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان
وقد ذكر السيد ره في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال
ولهذا ذهب الى انه لا يعلم بانه مأمور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه
فيعلم انه كان مأمورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مأمور ان يسقط عنه
وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذا امارة يغلب معها
الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك
الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال اوضح في العقل وهو ان المشاهد
للسبع من بعد مع تجويزه ان يخرج السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه
لما ذكرناه ولا يجب ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا
كلام جيد بالغ عليه في توجيه المنع من مزيد به يظهر الجواب عن استدلال
بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب
الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن

وانتفاء التمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم
وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم عم بالذبح الذى هو فرى (قطع) الاوداج بل
تكليف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجرى مجرى ذلك والدليل
على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت (حققت) الرؤيا فاما جزعه عليه
السلام فللاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة
بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن
مقدمات الذبح زائدة على ما فعله لم يكن امر بها اذ لا يجب فى الفدية ان
يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك
للفعل لما قد علم من امتناعه بل العزم عن الفعل والانقياد اليه والامتثال
وليس النزاع فيه فى نفس الفعل وما ذكره من المثال فانما يحسن لكان التوصل
الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع فى حقه تعالى اصل
الاقرب عندى ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على
الجواز بل يرجع الى الحكم الذى كان قبل الامر به قال العلامة فى النهاية
وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره فى التهذيب
لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعنى الاذن فى الفعل فقط
وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم
الا بما فيها من القيود ولا يدخل بدونه منه شئ منها اليه فى الوجود فلا معنى

بقائه



بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول وعلل القول بانضمام الاذن فى الترك
اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذى اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ
متعلقا بالمنع من الترك الذى هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك
غير معلوم اذ النزاع فى النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو
كما يحتمل التعلق بالجزء الذى هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا فى رفع
مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذى هو رفع الحرج
عن الفعل كما ذكره البعض وان كان تعليل الجدوى لكونه فى الحقيقة راجعا
الى التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضى للجواز موجود والمانع عنه مفقود
فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضى
للمركب مقتض لاجزائه واما الثانى فلان الموانع كلها منتفية بحكم
الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية
مركبة والمركب يكفى فى رفعه رفع احد اجزائه فيكفى فى رفع الوجوب
رفع المنع من الترك الذى هو جزء منه فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز
فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة
لوجود الحصة التى معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين والجواز
الذى هو جنس للواجب وغيره لا بد لوجوده فى الواجب من علة هى
الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتض لزوال الجواز

لان المعلول يزول بزوال علته فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز قلنا
هذا مدفوع بوجهين الاول ان الخلاف واقع فى كون الفصل علة للجنس
فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك
يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان اسلمنا كونه علة فلا نسلم ان
ارتفاعه مطلقا يقتضى ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم
يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان
المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس الذى
هو الجواز والحاصل ان الجواز قسمين اهما المنع من الترك والاذن
فيه فاذا زال الاول خلفه الثانى ومن هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت
الجواز بمجرد الامر بل بضم الناسخ فجنسه بالاول وفصله بالثانى ولا ينافى
هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقى الجواز حيث ان ظاهره
استقلال الامر به فان ذلك توسع فى العبارة واكثرهم مصرحون
بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه وتارة
برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوى احتمالى رفع
البعض الذى يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذى يزول معه البقاء قلنا
الظاهر يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يرفع
بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضى

الجواز



للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب
يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافى
فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى علمنا بظهور بقائه والجواب المنع من وجود
المقتضى فان الجواز الذى هو جزء من ماهية الوجوب وقد يشترك بينها
وبين الاحكام الثلاثة اخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه
قطعا وان لم يثبت عليه الفصل الجنس لان انحصار الاحكام فى خمسة يعلق
فى الضروريات وح فالشك فى وجوب القيد يوجب الشك فى وجود
المقيد المقتضى وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعنى
المنع من الترك فيقتضى ثبوت نقيضه الذى هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق
بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه فلا يتحقق معه
وجود المقتضى ولو تشبث الخصم فى ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق
النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجوب القيد فيتساقطان ويظهر
بذلك فساد قولهم فى اخر الحجة ان الظاهر يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه
والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضى ولم
يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الا
ستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم يريدون به الاباحة
ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد فى كلام جماعة ولا منهما ومن المكروه

قوله ح اى حين عدم تحقق الجواز بدون انضمام احد القيود الثلاثة

كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب لخصوصه
الا شاذا بل ربما انكر ذلك بعضهم نافيا للقايل به مع ان دليلهم على البقاء
كما رايت ينادى بان الباقى هو الاستحباب وتوضيحها ان الوجوب لما كان (اى البقاء الاستحباب) (اى البقاء الجواز)
مركبا من الاذن فى الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من
الترك كافيا فى رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان الباقى من مفهومه هو
الاذن فى الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن فى الترك على ما اقتضاه
الناسخ تكملت قيود الندب وكان هو الباقى **البحث الثانى** فى النواهى

**اصل** اختلف الناس فى مدلول صيغة النهى حقيقة على نحو اختلافهم
فى الامر والحق انها حقيقة فى التحريم مجاز فى غيره (اى الكراهة) لانه المتبادر منها فى العرف
العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله
والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء
عما نهى الرسول ص عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة فى الوجوب وما وجب
الانتهاء عنه فهو حرام فعله وما يقال من ان هذا مختص بمناهى الرسول ص
وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول ص
يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما فى احتمال الفصل من البعد
هذا واستعمال النهى فى الكراهة شائع فى اخبارنا المروية عن الائمة
ع ما قلناه فى الامر واختلفوا فى ان المطلوب بالنهى ما هو فذهب الاكثرون

الى انه هو الكف

الى انه هو الكف عن الفعل المنهى عنه ومنهم العلامة ره فى التهذيب وقال فى النهاية المطلوب
بالنهى نفس ان لا يفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان تارك
المنهى عنه كالزنا مثلا يعد فى العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر
الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق
التكليف ليس هو الكف والا لم يتحقق الامتثال ولا حسن المدح على مجرد الترك
احتجوا بان النهى تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفى الفعل يمتنع ان
يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلى سابق على القدرة وحاصل قبلها
وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفى
الوجود والعدم متساوية ولو لم يكن نفى الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ
التاثير صفة القدرة فى الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة
من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفى محض وايضا الاثر لا بد ان يستند الى
الشئ ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما
يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار فى حيز المنع و
ذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة
انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها **اصل** قال السيد المرتضى
رضى الله عنه وجماعة منهم العلامة فى احد قوليه ان النهى كالامر فى عدم الدلالة
على التكرار بل يحتمل المرة والمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثانى

للعلامة ره اختاره فی النهایة ناقلا له عن الاکثر والیه ذهب لنا ان النهی
یقتضی منع المکلف من ادخال ماهیة الفعل وحقیقته فی الوجود وهو انما
یتحقق بالامتناع من ادخال کل فرد من افرادها فیه اذ مع ادخال فرد منها
یصدق ادخال تلک الماهیة فی الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهی السید
عبده من فعل فانتهی مدة کان یمکنه ایقاع الفعل فیها ثم فعل عُدّ فی العرف
عاصیا مخالفا لسیده وحسن منه عقابه وکان عند العقلاء مذموما
بحیث لو اعتذر بذهاب المدة التی یمکنه الفعل فیها وهو تارک ولیس نهیا
لسید بتناول غیرها لم یقبل ذلک منه وبقی الذم بحاله وهذا مما
یشهد به الوجدان احتجوا بانه لو کان للدوام لما انفک عنه وقد انفک
فان الحائض نهیت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتکرار کقوله
تعالی لا تقربوا الزنی وخلافه کقول الطبیب لا تشرب اللبن ولا تاکل اللحم و
الاشتراک والمجاز خلاف الاصل فیکون حقیقة فی القدر المشترک وبانه
یصح تقییده بالدوام ونقیضه من غیر تکرار ولا نقض فیکون للمشترک
والجواب عن الاول ان لا منافی النهی للمطلق وذلک مخصص بوقت الحیض
لانه مقید به فلا یتناول غیره الا تری انه عام لجمیع اوقات الحیض وعن
الثانی ان عدم الدوام فی مثل قول الطبیب انما هو للقرینة کالمرض فی المثال
ولولا ذلک لکان المتبادر هو الدوام علی انک عرفت فی نظیره سابقا

ان ما فروا

ان ما فروا منه لجعل الوضع للقدر المشترک اعنی لزوم المجاز والاشتراک
لازم علیهم من حیث ان الاستعمال فی خصوص المعنیین مجاز فلا یتم
لهم الاستدلال وبه یجاب عن الثالث ان التجوز جائز والتاکید واقع فی
الکلام مستعمل بحیث یقید بخلاف الدوام یکون ذلک قرینة المجاز وحیث یقید
بما یوافقه یکون تاکیدا **فایدة** لما اثبتنا کون النهی للدوام والتکرار وجب القول
بانه للفور لان الدوام یستلزمه ومن نفی کونه للتکرار نفی الفور ایضا والوجه
فی ذلک واضح **اصل** الحق امتناع توجه الامر والنهی الی شیء واحد ولا نعلم
فی ذلک مخالفا من اصحابنا ووافقنا علیه کثیر ممن خالفنا واجازه قوم وینبغی
تحریر محل النزاع اولا فنقول الوحدة تکون بالجنس وبالشخص فالاول یجوز ذلک
فیه بان یامر بفرد وینهی عن فرد کالسجود لله وللشمس والقمر وربما منعه مانع
لکنه شدید الضعف شاذ والثانی اما ان یتحد فیه الجهة او یتعدد فان
اتحدت بان یکون الشیء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به منهیا عنه فذلک
مستحیل قطعا وقد جوزه بعض من جوز تکلیف المحال قبحهم الله ومنعه بعض
المجوزین لذلک نظرا الی ان هذا لیس تکلیفا بالمحال بل هو محال فی نفسه لان معناه
الحکم بان الفعل یجوز ترکه ولا یجوز وان تعددت الجهة بان کان للفعل
جهتان یتوجه الیه الامر من احدیهما والنهی من الاخری فهو محل البحث
وذلک کالصلوة فی الدار المغصوبة یؤمر بها من جهة کونها صلوة وینهی

عنها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها
لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في
امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما
ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا
بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك
منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية
معه قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر و
النهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من
حيث انه احد الاجزاء المامور بها للصلوة والامر بالمركب امر باجزائه
ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر
والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بو
جهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون
في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي
الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار
متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في [اتحادهما]
المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما
يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه

وذلك

وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا
حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر في المثال
المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه
مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا
لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول العقل بالقطع
بذلك في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وعن
الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان
الكون الذي هو جزؤها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا
اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان
الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي يتحقق [في ضمن الافراد]
به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة
الصلوة فان الكون المامور به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد
باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي
يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه الحقيقة الكلية على
ابعد الرايين في وجود الكلي الطبيعي كما ان الصلوة الكلية
يتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية يتضمن كونا جزئيا
فاذا اختار المكلف ايجاد الكلي الصلوة بالجزء في المعين منه

نقل اختار اتحاد الكلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة
المعينة فذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء
واحد قطعا فنقول ان ذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما ان اراد به خروجها
عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في امتناع
الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد انهما باقيان على التغاير والتعدد
بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ومكابرة محضة لا يرتاب فيها احد
مسكته بالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم
يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه **اصل** اختلفوا في دلالة النهي
على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في العبادات لا في المعاملات
وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القايلون بالدلالة مطلقا
فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال اخرون بدلالة
اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع
دون غيرها مطلقا فهنا دعويان لنا على اوليهما ان النهي يقتضي كون
ماتعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادة
وهما متضادان فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به ولازم ذلك
عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا يعني بالفساد الا هذا ولنا
على الثانية انه لو دل لكانت باحدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى

والثانية



والثانية فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي او العرفي
كما هو معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي
العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف
بين الكلامين وفي ذلك دليل على عدم اللزوم بين حجة القايلين بالدلالة مطلقا
بحسب الشرع لا باللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزل الوا
يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرهما وايضا
لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل
عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة
وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزايد من
مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة لا معارض لها من جانب الفساد كما
هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات
قدر الرجحان من المصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء
من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة
عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب
عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم
انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي وعن الثاني

بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجه الحكمة في الثبوت اذ من
الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مع ترتب
اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة فيها
باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة
والا لم يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في
العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على
عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج المثبتون للدلالة
لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من انه لم
يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد والجواب عنه اولا بانه
انما يقتضي دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا
بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه
شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم
الحجية لانه لا اجماع في ذلك وهم وان اصابوا في القول بدلالة النهي في
العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما استدللنا
لنا به سابقا الوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من
دلالته على الاجزاء وبطلان نقيضه والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما
نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد اجاب

الاولون



الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي
انتم تدعون دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر والحق ان يقال لا نم وجوب
الاختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم ولئن فصلنا عن
مناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي (ان يقتضي)
الصحة ولا يلزم منه الفساد فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد
نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة النافين للدلالة مطلقا
لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم
منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو
فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة فان قيام
الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد
يكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه
نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين
قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة
ولا منافاة وليشهد بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام متجه في
غير العبادات وهو الذي مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بيّن
اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت
صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر **المطلب الثالث**

في العموم والخصوص وفيه فصول **الفصل الاول** في الكلام على الفاظ العموم
**اصل** الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ وا
لمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس
له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك
بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع
الى العموم كقوله ينتقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب
قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص و
انما يستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا يضرب احدا
فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل
الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر وايضا فالنكرة
في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو
كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان
القايل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وغلط بعد
بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القايل باشتراك الصيغ
واللفظ الدال على شيء متاكد بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس متاكدا
عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة
في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه واحتج القايلون بالاشتراك
بوجهين



بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم يستعمل فيه تارة وفي
الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه
حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انه لو كانت للعموم لعلم ذلك اما
بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد منه
لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان
مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق
وذلك اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث
لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ
عند الاطلاق دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة
من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها
ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين
يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه لاحتمال ان يكون للخصوص
فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن
اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار
مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة
والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب
مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة

بالترجيح وهو غير جار في على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون
هو المقصود للمتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل
في العموم وهو لا يخلو من تكلف اما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض
عنها الى التخصيص بمخصص قطعي انما للعموم على ان ظهور كونها
حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل بانها حقيقة في الاول
وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل هذا الشهرة
من الوهن **اصل** الجمع المعرف باللام يفيد العموم حيث لا عهد ولا
نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب وتحقق اتفاقهم على هذا ايضا
وربما خالف في ذلك بعض من لا تحقيق له منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات
اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه
المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة وهو
الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء
منه مطردا وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز نعت الجمع فيما حكاه البعض من قولهم هلك الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني
صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان
مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني
بانه مجاز



بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه
مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم الفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه
واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم
في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق
حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام ح انما
هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا على حد
الصيغ العموم باثبات ذلك بل انما ثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه
**فائدة** مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم
كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا
فاعلم ان قرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم
منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
وقوله عم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة
على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري
على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا فاما ان يراد الوجود الحاصل
بجميع الافراد او بعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى
لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجس مقدار الكر من
بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة

التي حيث لا عهد خارجي ان حذا لجهة لا تتعرض صحيحه

فتعين في هذه كلها ارادة الجميع وهو معنى العموم ولما ارادا تنبيه لذلك
من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدس الله نفسه فانه قال في اخر
هذا البحث ولو قيل انه اذا لم يكن ثمه معهود وصدر من حكيم فان فقد
قرينة حالية تدل على الاستغراق لم يكن ذلك اصل اكثر العلما
على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى
افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا
القطع بان رجالا مثلا بين الجموع في صلاحه لكل عدد بدلا كرجل بين
الاحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله
من الاحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد
نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا فنعلم كونها مرادة وبقي ما سواها
على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت
من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل وزاد
من وافقه من العامة انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب
الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى
والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه
ايضا واما ثانيا فلانا لا نم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب
مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك

بين العموم

بالنظر الى الحكيم صح

قوله بانه لو اراد الكل لبينه انما لا يخفى انه يمكن ان يقال من جانب الشيخ ان عدم بيان البعض لارادة الكل

قوله وفيه نظر وجه النظر ان كون اقل المراتب مرادا قطعا لا ينفع لبيان احتمال ...



بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني
المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى
ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا يخفى في هذا منافاة الحكمة بوجه
وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل
مرتبة وانما هو القدر المشترك بينها فلا دلالة له على خصوص احدها ولئن
سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب ح التوقف على ما هو التحقيق
من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في
جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل فايدة اقل مراتب
صيغة الجمع ثلثة على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند
اطلاق الصيغة بلا قرينة الزايد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة
في الزايد دونهما لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره واحتج المخالف
بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين
اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تع انا معكم مستمعون
خطابا لموسى وهرون فاطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث
قوله صلعم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع
على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته من الاية فلا دلالة فيه
عن الثاني فيه المنع على ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا

لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دل الدليل
على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء
اذ الخلاف في صيغة الجمع لا في ج م ع **اصل** ما وضع لخطاب المشافهة
نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب
وانما ثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف و
ذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته من بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين
يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب
الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما
بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر ان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما
انه لو لم يكن الرسول ص مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم
منتف بيان الملازمة انه لا معنى للرسالة الا ان يقال له بلغ احكامي
ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه
واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون
على اهل الاعصار من بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالايات و
الاخبار المنقولة عن النبي ص وذلك اجماع منهم على العموم لهم
والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات
التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي

حصول



حصوله للبعض مشافهة وللباقين بنصب الدلايل والامارات على ان
حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون
احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون لعلمهم
بان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر وهذا مما لا نزاع فيه لان كوننا مكلفين
بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين **الفصل الثاني** في جملة من
مباحث التخصيص **اصل** اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو
فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ
وابي المكارم ابن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر منهم
المحقق انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد
على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القايل اكلت كل رمان
في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في
الصندوق من الذهب وفيه الالف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا
قوله كل من دخل داري فهو حر وكل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد
او ثلثة فقال اردت زيدا وهو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد
من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد
بوجوه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على
ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام

الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج
اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله
تعم ربنا انه لهو الحق المراد هو تعالى وحده وقوله تعم الرابع قوله الذين
قال لهم الناس والمراد نعيم ابن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل
اللسان مستهجنا الوجوه القرينة توجب جواز التخصيص الى الواحد مهما
وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا
اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناول له الماء والخبز
والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل
هكذا اجاب العلامة ره في النهاية وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى
الجميع يقتضي ارجحية ارادته على ارادته الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما
هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان سبق الدليل على ان استعمال
العام في الخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه فلا بد في جواز مثله من وجود
العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء
العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزؤه
وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
غير مشترط بشيء كما نص عليه المحققون وانما اشترط في عكسه
اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما مر تحقيقه فما وجه

تخصيص

تخصيص العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض
مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا
مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني
وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما زعم وانما
هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي هنا الكثرة فلا بد في
استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة يقرب من مدلول العام
لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعني بقولهم
لا بد من بقاء جمع يقرب الخ وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص
مطلقا بل التخصيص خاص وعا هو مما يعد في اللغة لغوا وينكر عرفا
وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه من التعظيم وليس من التعميم
والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون
عنهم وعن اتباعهم فيغلبون التكلم فصار ذلك استعارة عن
العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على
تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام
والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد
يتوقف في هذا لعدم صحة اطلاق الناس المعهود على واحد وكلام ثبوت م
عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من الاول

والتجوز باعتبار الحقيقة لا بالمجازة

والخبز في المثالين ليس بعام بل هو البعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني
اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يوكل ويشرب وهو معلوم لمن ما
معلوم وحاصل السؤال ان اطلاق المعرف بلام العهد الذي هو قسم من تعريف
الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ ابتداء فيخصص من بين
تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي
على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل
السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا
خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس
من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا حجة مجوزيه الى الثلثة والاثنين ما
قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة
في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة تخصيص اليها
العام لا في اقل مرتبة يطلق عليهم الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام لم
نعم دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما
مثبتا للاخر اصل واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على
الاقوى وفاقا للشيخ المحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف
وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى
ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب اخرون الى كونه حقيقة

ان خص

٥٤

ان خص بمخصص لا يستقل من سمع او عقل ومجاز وهذا القول الثاني للعلامة
اختاره في التهذيب وينقل ههنا للناس مذاهب كثيرة سوى هذه لكنها
سخيفة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي
كما في الكل لكان مشتركا بينهما او كان اللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت
كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه
حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان
انتفاء اللازم ان الفرض واقع في مثل اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت
اختصاصها بها في اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان
اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير
وانما طرأ عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا
يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له
قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فقد
استعمل في غير ما وضع له واعترض عليه بان عدم تناوله للغير او تناوله
له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل
التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما
لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض
منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان

فيه ايضا ما لا يخفى بل الفسخ على المعلوم ان لعدم قصد الشيء مستلزم ان كل الخاص مجعول على المعنى
بمخصص شرطا او صفة او استثناء او غاية فحينئذ ان خص بمستقل فهو مجاز

مساو للحقيقة بحرد عبارة ان الكلام فى الحقيقة المقابلة للمجاز وهى
صفة اللفظ وعن الثانى بالمنع من السبق الى الفهم انما يتنا ولا دير
مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة
الباقى معلومة بدون القرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج
وضعفه ظ لان العلم بارادة الباقى قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله
تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضى لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم
بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى
المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان بقى غير منحصر ان معنى العموم حقيقة
هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر فى عدد واذا كان الباقى غير منحصر
كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع
اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط
فى هذه الحجة اشتباه كون النزاع فى لفظ العام او فى الصيغ وقد وقع
مثله لكثير من الاصوليين فى مواضع متعددة ككون الامر للوجوب والجمع
للاثنين والاستثناء مجازا فى المنقطع وهو من باب الاشتباه العارض
بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد
بما لا يستقل يوجب تجوزا فى نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة
واكرم بنى تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس

الا العلماء



الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو
المسلم للجنس او العهد مجازا وكان نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم
الثلثة باطلة اما الاولان فبالاجماع واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم
بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار يدل
على معنى غير ما وضع له اولا وهى بدونه لا تفيد معناه معه لما انتقلت اليه ولا
يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق
ظ فان الواو فى مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ
واحد والالف واللام فى نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع فى العرف كلمة
واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى آخر فلا يقال ان مسلم
للجنس والالف واللام للتقييد والحكم بكون الف سنة الا خمسين عاما
حقيقة على تقدير تسليمه مبنى على انه تمام المدلول وان الاخراج منه وقع قبل
الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شىء مما ذكرنا فى هذه الصور الثلث بمتحقق
فى العام المخصص للقطع بالامتياز بين العام والمخصص وكون كل منهما كلمة براسها
وكان المفروض ارادة الباقى من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد
فكيف يتوهم من كونه مجازا كون هذه مجازات اصل الاقرب عندى ان
تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية فى غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص
مجملا مطلقا ولا اعرف فى ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد فى كلام بعض

يعقد

ان المراد به

ويبنى

المتاخرين ما يشعر بالرغبة عنه من الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم
من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل
والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة بنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل
بلا طائل اذ هي في غاية الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجة
في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على الرايين لنا القطع بان السيد اذا قال
لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال العبد لا تكرم فلانا او قال في الحال الا
فلانا فترك اكرام غيره من وقع النص على اخراجه عد في العرف عاصيا وذمه
العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المطلوب احتج
منكر الحجية بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وسائر
ما تحته من المراتب مجازات واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات
كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا
يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء
منها ومن هذا يظهر حجة المفصل فان المجاز انما يتحقق في
المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق الثاني بانه بالتخصيص خرج
عن كونه ظاهرا ومع ما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكره
تموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها
اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في

موضع النزاع

موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه
ايضا فاذ تحقق كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته مضافا الى منافاة
عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر في بيان ارادة المفرد
المعرف العموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد هنا من غير جهة
التخصيص ثم يجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكره هذا مع ان
الحجة غير وافية بدفع القول بالحجية في اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى
جواز الانتهاء في التخصيص الى الواحد لكن اقل الجمع مقطوعا على كل تقدير
وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة فيه وسند
هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا
يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المحقق والباقي
مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا
من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي اصل ذهب العلامة ره في التهذيب
الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب
في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيها كلا من القولين عن بعض
من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان
النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من
كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين

قائلين ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعًا وانما الخلاف
في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص
وقال بعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والمفاد ان
الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام
قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح اخرين باختياره
لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل وقيل انه مع المخصص مطلقا
يجب اعتقاد عمومه جزمًا ثم ان لم يتبين المخصص فذاك والا تغير الاعتقاد
ونقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل
وهذا غير معهود عند احد من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما
هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد واذا عرفت هذا فالاقوى عندي
انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص
عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل
ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة جزئي من جزئياته
لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص
كيفية في الدلالة حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته
مساويا لاحتمال العدم ويتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش
وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا

وقد شاع ايضا

اذ غاية الامر



اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى
ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب
طلب التخصيص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة و
بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطا وهذا المعنى بعينه
موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا و
العرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف
اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة على مختاره في مبادي التهذيب وهو كالصريح
في موافقة هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان
العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا
في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ
محمولة على الحقايق واحتج مشترط القطع ان كانت المسئلة مما كثر فيه
البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ
لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث
المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص
لنصب كذلك دليلا حتى يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل
التخصيص قطع بعدمه والجواب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة
البحث والعلم بالدليل عند كثرة بحث المجتهد فانه كثيرا ما تكون المسئلة

مما يكون فيه البحث لم يبحث فيها المجتهد بكلامه في محلهم ثم يجب ما يرجع بعض حكمه

وهو **الفصل الثالث** فيما يتعلق بالمخصص **اصل** اذا تعقب

المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان

الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به فيه اقوال

وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم

يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن

نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات الخروج عنه لاحتياجه

الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المعقب

للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحد وحكى

هذا القول عن الشيخ ره وقال آخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل

بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد للمرتضى

انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان القولان موافقان

للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف

في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول

محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا

يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة في تهذيب

وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عري عنها

والذي





والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا بتعيين لا محالة الا بالقرينة

وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كما هو مذهب الوقف ولا لكونه مشتركا

بينهما لفظا كما يقوله المرتضى ره ان كلهم في المعنى موافقين له ولو لا تصريحه ره

بلفظ الاشتراك لقلنا انه لا احتجاج لمراد بكلامه الحمل على ما اخترناه فانه

قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل

واحد منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي

وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل

او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ هذا

والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك من الموافقة

بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخير لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية

ما هناك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في

الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها

والتقدم على توجيه المختار مقدمة ليسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام

ويزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى

في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا

مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور والمعنى المتصور

المتعين فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو لا لبس فيه

مثله لا يكون مشتركا الا لما ... وقد يتفق ... ويعلم ... اذ لا يمكن ... كما ... يكون ... الا ... ومتعلق ... ان كان ... مشتركا ... وبعض الموارد كذلك ... خصوصا ...

وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان [يعين]
لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى
العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما
وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته
لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها [والعلم]
الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع
له خاصا فمن القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا
من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع
والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة
فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار [تصور]
الواضع المفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا
المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا
بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما
يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمفهوم
للمعنى العام لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا
وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة لكل واحد من
خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء

لكل ابتداء

لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة
واما التامة فلها جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام با
لقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان
لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظ ضرب
مثلا موضوعة وضعا عاما لكل نسبة الحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها
واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء
كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما الحروف فظاهر واما الفعل
فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع فيه عام كما عرفت با
لاضافة اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت
ثم ان فرض امكان عود الاستثناء الى الكل انما يقتضي صلاحية المستثنى لذلك
وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا بوضع الاداة اعني بالوضع العام وهو الاغلب كان
يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فاي الامرين اريد
من الاستثناء كان استعماله حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظايره
فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس هذا من
الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى
القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى
القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا للمسميات متناهية فحيث يطلق

يدل على ان المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا و يحتاج تعيين المراد
منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا
يمكن حصر جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء الوضع اليها فانما
احتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة
بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار آخر فحكمه
حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا لانه لا تعدد في
وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون هيئة التركيبية موضوعة وضعا
متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة
مطلقا مع كون الوضع في الاصل لاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى رضي الله عنه
بوجوه الاول ان القايل اذا قال لغيره اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا
يحسن ان يستفهم المخاطب هل اراد الاستثناء الواحد من الجملتين او من جملة
واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر
من استعمال اللفظ في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة على انها تجوز
بها احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القرآن واستعمال اهل
اللغة استثناء تعقيب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى
وانما يدعى من خص باحديهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة تدعو من رجعه
اليهما انه اذا اختص بالجملة التي يليها بلا دلالة وهذا من الجماعة اقرار بانه

مستعمل



الجملتين
مستعمل في الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء
محتملا للوجهين الى الاقرب كما انه يحتمل العود الى الامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا
يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب
للجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون
راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يحتمله من قطع على رجوعه اليهما فلم
نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده
الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على
اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب عدم القطع على كل واحد
من الامرين ان يتوقف فيهما ولا يقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع ان
القايل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني او خرجت لكوني قايما او امام الاصحاب
امسا او عند كذا احتمل على عقبه بكونه من الحال او الظرف الزماني او ظرف
المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما عدده من الافعال كما يحتمل ان
المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لسامع ذلك ان يقطع على ان العامل
فيما عقب به كون الكل او البعض الا بدليل عن المخاطب فكذلك يجب في الا
ستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظرف
الزمانية والمكانية فضلة في الكلام ياتي بعد تمامه والاستقلال قال وليس
لاحد ان يتكلف ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال

المتقدمة الآن يدل على خلاف ذلك لان هذا من تركيبه مكابرة ودفع للمعارف والفرق بين
من يحمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي تعقبه الحال والظرف
هو العامل فيهما سابقا هو انما العلم في بعض المواضع ان الكل عامل بالدليل والجواب
اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضى
لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام
او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من
الاسباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ
حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولا يلزم الاشتراك
من وضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع او
اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل تردد الامر بينه وبين ما
قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا دليل
يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع ستة
امور احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء والجامع عدم
استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنييهما فان قوله تعالى في اية القذف الا من تاب
جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم
الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رأيت زيد ابن عبد الله ورأيت زيد ابن
عمرو وبين قولنا رأيت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة

راجعا اليها



راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو في حكمها وثالثها ان الاستثناء بمشية الله تعالى
اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بالاتفاق فكذلك الاستثناء بغيره والجامع
بينهما ان كل منهما استثناء وغير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع
الى كل واحدة من الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ
العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من الاخر تناولت الجميع وخامسها ان
طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوه فلا بد
لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين
به الجميع حتى كانهم ذكروه اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما
ذكر من طريقتهم الا يرى انه لو قيل في اية القذف واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا لكان نظيره لا مستهجنا فاقيم مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة
عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شروط فاستثناء
يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق
لاحقة به ملتزمة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها
على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم
في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة و
عن الثاني بانه قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب
الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض موقعه

ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وتعليقي كل المشية في الماضي فيقول
القايل حججت وزرت ان شاء الله تعالى انما ادخلت المشية في كل هذه المواضع
ليقف الكلام عن النفوذ والمضي لا غير ذلك فان قيل كيف اقتضا
تعقب المشية الكثير من جمل وقوف حكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط
قلنا كيف لو لا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم
لكنهم نقلوا اجماع الامة على حكم ان الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته
للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز لذلك والشك فيه
فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع
ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق
وجوبا فلا وجه لتشبيهها في هذا المقام وانما يحسن ان تشبه بالجمع المنكر فانه
يصلح ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القايل
اذا قال لقيت رجلا كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال و
القصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد كل من صلح هذا اللفظ و
عن الخامس انهم كانوا يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذكره ما
يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة
كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في
الحكم بالاختصار وعدمه وعن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم

الفراغ



الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشية انما هو لصحة اللحوق
والتاثير فيه لتغيير الحكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة
في التعلق بالجميع وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل المستثنى واحتج من خصه
بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول
فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع المحذور اية
فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها
اقرب ولانه لا قايل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع
الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق لغيره
ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه او لجوازه لو جاز
مع افادته واستقلاله ان تعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه
ان تعلق لغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان تحمل على عمومه وظاهره
الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء
بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها لا لضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى
الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما
بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب
واحد لنص سيبويه عليه فهو حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر
الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء عن الاستثناء يرجع الى ما يليه

دون ما تقدمه فاذا قال القايل ضربت غلماني الا شيئا والا واحدا كان الواحد
المستثنى راجعا الى الجملة التي يليه دون ما تقدمها فانّ في غيره دفعا الا
شتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى
الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على
استكمال الغرض من الكلام وكان السكوت يحول بين الكلام ولواحقه
فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حايلة بين الاستثناء وبين
الاولى فيكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان المراد
بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة
فله وجه صحة لكن تعليقه بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة في الحكم
بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه
وقبل الحكم والاسناد كما هو راي محقق المتاخرين فظاهر وكذا على القول بان
المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فللاسمان
مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى ما بقي بعد الاستثناء مجازا
والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة
الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقد عرفت ان ترك العمل بالدليل يعني
الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هنا فان الخروج عن اصالة
الحقيقة المصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يأنسه شيوع الريب ولا يعتريه

شبهة الشك

شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجمل مقطوع به فتعليل ترك
العمل بالاصل ح بدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان دفع
الهذرية لو صح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل
في النطق عرفا ان انقطع عن المستثنى منه حسا بل وغيره من اللواحق ايضا
والبديهة شاهدة بفساده وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ
العام ارادة العموم والاستثناء مخالف له فالاصل يعني القاعدة او
استصحاب هذه الارادة توجب المنع الى الظاهر لان الاتفاق واقع على ان
المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام له ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا
يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى
يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا
للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده
ويتمشى ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجدي معه دفع محذور الهذرية لما عرفت
كله فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع
على ان المريد العدول عن الظاهر ان ياتي بدليله في حال تشاغله بالكلام
حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة
لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط
كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه

لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه
بالاخيرة متحققا للقرب على كلا التقديرين وصح التمسك في انتفاء
التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول با
لاختصاص بالاخيرة في شيء وان قد عرض اشتباه فيه عليك
فاستوضحه بالتدبر في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين
الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن القرائن تدل على الندب و
ذلك لان اقتضائها كون الفعل مأمورا به متيقن وما زاد عليه مشكوك
فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف غير انه اذا قامت
القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير منتقل به
عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط
وهذا مما يفرق به بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب
الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب وهكذا
الحال عند من يقول بانها حقيقة في الندب وعن بعض الاصوليين ان
القول بالاشتراك في فرق الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ
حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه فلا ينافي
الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه هكذا
فانا لا نعلم ان قصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان

الاخيرة

٦٧

الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها فلو فرض ان المتكلم
نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن موضوع اللفظ ولا
عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما ولا يلزم من قال
بالاختصاص بالاخيرة ان يكون المتكلم بارادته مع الباقي متجوزا ومتعديا
عن موضوع اللفظ الى غيره هذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع
في المفردات وانتفاء الدليل في كل الصور في الواقع على كون الهيئة التي كيفية
موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز
التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفي تحققها
نظر وقلة تغيره فان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ
الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط وهي ههنا
مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه
بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ
العود الى الجميع عندنا وعند السيد رضي الله عنه محتمل لا واجب واما
توقف جوازه مع افادته واستقلاله لفظا فالبطلان لا يستعمل
بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا فلا جواز لا يجوز ان يتعلق بغيره
قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق
بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى رضي الله عنه

مستند الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل بها
ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ف
يقتضي انه يتوقف في ذلك كما نذهب اليه لانه ما هي دليله على ان الاستقلال
يقتضي ان لا يجب تعلقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو
جائز فمن اين قطع على ان هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس
مما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني
فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد
اللفظ ونحن نقول بموجبه لكن مع ذلك محتمل ولا سبيل الى
منعه وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما
بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا نعم وانما يلزم ذلك ان لو كان
العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا
لضعف دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو
الا لقيام معنى الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي
ولكونها نايبة عن استثني كما ان حرف النداء نايب عن انادي وهو
المختار سلمنا تمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم
لم ينقلوا الحجة تعتمد بها وانما ذكر بعض الائمة رضي الله عنه انهم
حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية

الاجماع



الاجماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات وما نقل
عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي على الجواز
وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين
في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطيت
واكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب
المفعول من غير تنازع ووافقه في ذلك بعض محققي المتأخرين
مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سواء توهم توارد المؤثرين
على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات
قال ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين
متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما
في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما ضمير
واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به
على المبتدا وهو جمع بين الضدين والثاني فيه تحكم انتفاء الخبرية عن الخالي
من الضمير واستقلال ما فيه بها وهو خلاف المفروض والثالث هو
المطلب ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان و
العامل في الصفة هو العامل هو العامل في الموصوف ولا يذهب
عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا مخالف لما نقل عنه ثمة

من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا عن الائمة عن الخليل وسيبويه
ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف
وارتضاه والجواب عن الخامس ان الاستثناء عن الاستثناء انما وجب
رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالامرين يقتضي الغاية
وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال علي عشرة دراهم الا درهمين كان
المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك
الا درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين وقع
استثناؤهما عن العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان
وجوده كعدمه لاخراجه منها ما ادخل ولم يفد شيئا غير ما استفدناه بقوله
علي عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان
بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى تسعة
فيفيد وعن السادس بالمنع من انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد
استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع ومنه يعلم فساد القول بحيلولة
الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك
كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث
يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض
من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد

كلام



والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة
لم يشتبه عليك طريق سوقها الى هنا وتميز المختار منها عن
المزيف **اصل** ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير
يرجع الى بعض ما تناوله كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية
وحكى المحقق ره عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار
هو التوقف ووافقه العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى رضي الله عنه
ايضا وله امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال
وبعولتهن احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص
الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات
والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان كلا من احتمالي
التخصيص وعدمه ارتكاب المجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة
في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان
تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا لان وضعه على المطابقة
للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان سلوكا به سبيل
الاستخدام فان قلت لا مانع ان يراد بلفظه معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي
وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي له
واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم

بترجيح احد المجازين على الآخر من مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب الوقف فان
قلت تخصيص العام اعني المظهر وحده مجاز لا يستلزم تخصيص المضمر
وحده مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام و
لا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح مما يستلزمه
التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا مبني على
ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لا لما يراد بالمرجع وان
كان معنى مجازيا له فانه ح يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص
العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق
والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام المخصوص لم يكن لل
لضمير عند القائلين بتخصيصه وحده مجاز اما ليس هناك الا مجاز واحد
على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان
التقدير في الآية وبعولة بعضهن وكذا في نظايرها واما مع التخصيص
فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار ضعيف ظاهر بعد
ما قررناه اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير عنه فالتعارض
انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم
الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما
هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجع اليه وانه بظاهره ممتنع بطلان

المخالفة

المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع ودعوى الاستخدام شايع وحجة الشيخ و
متابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل و
مجرد اختصاص الضمير العايد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ
مستقل بنفسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج
الآخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على
حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان
ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار من مجازية الضمير بتقدير
اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثم وجه
ترجيح لاحد المجازين على الآخر لا جرم وجب التوقف **اصل** لا ريب في جواز
تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف
والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله فالعمل به
جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما تقدم على العام لكون
دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص والحجية
الاقوى ظاهرة وليس الامر هيهنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من
المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح للمعارضة حتى فلا يجب حمله عليه
والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة
مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة

اولها كلما لا يقصر في القوة عن دلالة العام على خصوصيات افراده سيما بعد شيوع
تخصيص العمومات مسألة لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر
ووجهه ظاهر ايضا واما تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه
مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق ره عن الشيخ وجماعة
منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد رضي الله عنه وانه قال في اثناء كلامه
على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص
بها ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام خص من قبل بدليل قطعي
متصلا كان او منفصلا وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء
كان قطعيا ام ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه بناه على منع كالعقل
كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل الاجماع على استعماله
فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به
لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا
يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرة احتج المانع
بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي
لعدم مقاومته له فيلغى والثاني انه لو جاز التخصيص لجاز النسخ ايضا والثاني
باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه
تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بالخبر الواحد

لكانت

لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ و
الجواب عن الاول ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد
وهي ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل ترك الظني
بالظني وتقرير اخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة
وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه
فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو
الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم
من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي فليتامل حجة المفصلين ان الخاص
ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى
بان يدل دليل قطعي على التخصيص فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان تخصص
بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندهم دون المتصل والقطعي يترك بالظني
اذا ضعف بالتجوز فلا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء
وان كان ظاهرا في الباقي للتجوز فارتفع مانع القطع والجواب مثل ما تقدم فان
التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن واحتج المتوقف
بان كلا منهما قطعي من وجه ظني من اخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف
الجواب يرجح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال
للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق هنا يعلم مما نذكره

فی محله من البحث لاخبار ان شاء الله تعالی **خاتمة** فی بناء العام علی الخاص اذا ورد
عام وخاص متنافیا الظاهر فاما ان یعلم تاریخهما او لا والاول اما مقترنین او لا
والثانی اما ان یتقدم العام او الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان یعلم الاقتران ف
یجب ح بناء العام علی الخاص بلا خلاف یعتد به الثانی ان یتقدم العام فان کان
ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام کان ناسخا له وان کان قبله بنی علی جواز
تاخیر بیان العام فمن جوزه جعله مخصصا وبیانا له کالاول وهو الحق ومن لم یجوز
بنی قائلا بانه یکون ناسخا وهو من لا یشترط فی جواز النسخ حضور وقت العمل و
من رد دلیله وهم المانعون من النسخ قبل حضور الوقت وسیاتی تحقیق ذلک
الثالث ان یتقدم الخاص والاقوی ان العام یبنی علیه ایضا وفاقا للمحقق
والعلامة واکثر الجمهور وقال قوم انه یکون ناسخا للخاص ح وعزاه المحقق
الی الشیخ وهو الظاهر من کلام علم الهدی وصرح ابی المکارم بن زهرة لنا انهما
دلیلان تعارضا والعمل بالعام یقتضی الغاء الخاص ان کان وروده قبل
حضور وقت العمل به ونسخه ان کان بعده ولا کذلک العمل بالخاص فانه
انما یقتضی دفع دلالة العام علی بعض جزئیاته وجعله مجازا فیما عداه وهو
هین عند تخیل المحذورین فکان اولی بالترجیح وما یقال من ان العمل بالعام
علی تقدیر التاخر عن وقت العمل بالخاص یقتضی نسخه والنسخ تخصیص
لازمانی فلیس التخصیص فی اعیان العام باولی من التخصیص فی ازمان الخاص

فنقول



فنقول ظاهر ان مرجحیة النسخ بالنسبة الی التخصیص بالمعنی المعروف لا مساغ
لانکارها ومجرد الاشتراک فی مسمی التخصیص نظرا الی المعنی لا یقتضی المساواة
کیف وقد بلغ التخصیص فی الشیوع والکثرة الی ان قیل ما من عام الا وقد
خص احتج القول بالنسخ بوجهین احدهما ان القایل اذا قال اقتل زیدا ثم قال
لا تقتلوا المشرکین فهو بمنزلة ان یقول لا تقتل زیدا ولا عمرا الی ان یاتی علی
الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلک المطول واجمال لذلک المفصل
ولا شک انه لو قال لا تقتل زیدا لکان ناسخا لقوله اقتل زیدا فکذا ما هو
بمثابته والثانی ان المخصص للعام بیان له فکیف یکون متقدما علیه والجواب
عن الاول المنع من التساوی فان تعدید الجزئیات وذکرها بالنصوصیة یمنع
من تخصیص بعضها لما فیه من المناقضة بخلاف ما اذا کانت مذکورة باللفظ
العام فان التخصیص ح ممکن فلا یصار الی النسخ لما بیناه من اولویة التخصیص
بالنسبة الیه ولان النسخ رفع والتخصیص لا رفع له وانما هو دفع والدفع اهون من
الرفع وعن الثانی بانه استبعاد محض اذ لا یمتنع ان یرد کلام لیکون بیان
المراد بکلام اخر یرد بعده والتحقیق انه مخصص بتقدم ذاته وبیان بتاخر وصف
کونه بیانا ولا ضیر فیه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله القول بالنسخ
هنا عن الشیخ علله بانه لا یجوز تاخیر البیان وکانه یرید به عدم جواز اخلاء العام
عند ارادة التخصیص من دلیل علیه مقارن له وان کان قد تقدم علیه سا

يصلح للبيان والا فلا يعني لجعل صورة التقديم من تاخير البيان والجواب
عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على
تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيدان هنا
للاحتجاج على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما اشترطا قران لا
في التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا ان نعلم يعمل بالخاص
ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم
في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت
العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا ح فان كانا قطعيين
او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام
لتردده بين ان يكون مخصصا او ناسخا وان كان العام قطعيا والخاص
ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص
ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون متعهدا فقد تردد الخاص مع
التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون
ناسخا مردودا فكيف يقدم مع الحال هذه على العام فجوابه ان احتمال النسخ
معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص معلق
مع جهل الحال لا نعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الا ان يدل
على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال

النسخ

النسخ لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله فيقول ان
احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص من قبل حضور وقت العمل وذلك
غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويبقى سند نفي الشرع في
الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ
ولهذا اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى
النسخ الا حيث يمنع التخصيص كما في صورة تاخر البيان الخاص عن وقت العمل
فان التخصيص ممتنع ح لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو
غير جائز ومن هنا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل والاشتراط او
انما هو في العلم عند ... ومن البين انه مع جهل الحال لا نعلم حصول المانع
فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال المختص
بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا فليختص التوقف به اذ ما عداه
من الصور خالص من هذا التشويش فلا وجه لتخييل التوقف في تقديم الخاص
بقول مطلق لترديده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين
ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل
وان قصرت العبارة عن تاديته الا ان سوق الكلام يا باه هذا وينبغي ان
يعلم ان هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان
جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها

وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى رضي الله عنه عندنا كل احتمال
جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تأخيره وهذا لا يليق
بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القرآن مضبوط محصور لا خلاف
فيه انما يصح تقديره في اخبار الاحاد لانها هي التي ربما عرض فيها هذا ومن
لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه لفظة كلفة هذه المسئلة
فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا
فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من
العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف ههنا هو مذهب
من قال بالنسخ في القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم
هناك ظاهر وان الخاص حينئذ يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح
لاحدهما فيتوقف **المطلب الرابع** في المطلق والمقيد والمجمل وا
المبين **اصل** المطلق هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة
محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو
ما يدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج
من شايع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤ
المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة
بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق

من وجه مقيد

من وجه مقيد من اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني
اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما
الكرم هاشميا بالسرهاشميا عالما ولا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه
اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا امرين
او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما
او اختلف الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا يقول لا
تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان اعتاق الظهار
والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما ان يتحد موجبهما
او يختلف وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلثة
الاول ان يتحد موجبهما مثبتين ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فا
فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله في النهاية ويكون
المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تأخر عنه وقيل نسخ له
ان تأخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا
نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان
العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه
العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد بهذا استدل القوم
وهو جيد حيث ينفى احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعنى

كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخيير على كذا لو لم يكن احتمال التجوز
مما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق
بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد
المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق
سليما من المعارض وقد اشار الى بعض هذا الاشكال في النهاية و
اجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي تعيين البراءة و
الخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك
اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مبتداء مع الدليل الاخر
من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه لا نسخ فلانه نوع من
التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد من
كان من الافراد المصيبة فهو عام الا انه على البدل وتقييده تخصيصه بنحو
المؤمن تخصيصا او اخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد
يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص
كما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد
المتاخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا مع التاخر بانه لو كان بيانا لل
لمطلق ح لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه
وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب

ان المعنى

٧٢

ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هنا المقيد فيجب
حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولها
قبل وليس الامر كذلك وسياتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب الثاني ان
يتحد موجبهما ويختلف سببهما فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة
الظهار لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الا
استغراق كل فرد فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان
يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة
القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من
مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه ونقل عن بعضهم
الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل سيما الاخير **اصل** المجمل هو ما لا يتضح
دلالته ويكون فعلا او لفظا مفردا او مركبا اما الفعل فبحيث لا يقترن به
ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين
معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل
والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول
فيبقى الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة
النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث تقدمه
امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا وقربه لتردده بين زيد وعمرو

وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا
باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال
فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت
هذا فههنا فوايد الاولى ذهب السيد المرتضى رضي الله عنه وجماعة
من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا
والاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد
عند الاطلاق وهو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهر منه
حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان
متصلا به فهو ظاهر فيه فلا اجمال احتج السيد بان اليد يقع على
العضو بكماله وعلى ابعاضه ولو كان لها اسما يخصها فيقولون
غوضت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى
المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي
وانما كتب باصابعه قال وليس يجري قولنا انسان كما ظنه قوم
لان الانسان يقع على جملة تختص كل بعض منها باسم من غير ان
يقع انسان على بعضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو
واحتج معتبر القطع ايضا مع ذلك بان القطع يطلق على الابانة

وعلى الجرح

وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال والجواب
عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز في لفظ اليد وان
كان مستعملا في الكل الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة
وذلك اية كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ
انسان غير مقبول بل هو لو سلم كان في تبادر الجملة عند الاطلاق و
توقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض
متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من
كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه
وعن الاخير بانا قد بينا ان القطع ظاهر في الابانة الثانية عد جماعة
في المجمل نحو قوله ص لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام
لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا مطلقا
وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم
واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم فهو مجمل والحق انه لا اجمال
مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح
من هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى
ح ممكن باعتبار فوات الشرط والجزء وقد اخبر الشارع به فتعين الا
رادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقد

فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه في الغاية والجدوى
نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان معنيا ايضا
فلا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان
ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين
الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات
اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول بل ليس هو منه وانما هو ترجيح
احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا
منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة
تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب
ان اختلاف العرف في الفهم ان كان انما هو باعتبار اختلاف فهم في
انه ظ في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظ
فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظ عندها لا مجمل الا انه ظ عند
كل في شيء ولئن تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه على السواء
ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفي الذات حجة المفصل
ان انتفاء الفعل ممكن بفوات شرط او جزئه فيجري النفي
فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكلامه اتحاد حكم اللغوي فانه
يجب صرف النفي اليه وهو ظ ولما انه اذا كان له حكمان الفضيلة و

لاجزاء

والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر مما قدمناه
فلا نعيد الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان
نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا من
استقراء كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم فعل
المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في
الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير والخمر والحرير
او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال
احتج المخالف بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا
له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لانها تقدر للضرورة فتقدر بقدرها
فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فالدلالة على البعض
المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على
ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على دلالة المقصود من مثله
اصل المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل
شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى ما يكون
قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض الناس خلاف في
الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو
كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الى اخر الاية فانه بيان لقوله سبحانه

انا الله يامركم ان تذبحوا بقرة فى اظهر الوجهين وكقوله ص فيما سقت
السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور بايتائها والفعل
من الرسول صلى الله عليه وآله كصلوته فانها بيان لقوله تعالى اقيموا
الصلوة وحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويعلم
كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله صلوا
كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا بالدليل العقلي كما لو ذكر
مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يفعل عنه
غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة
اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل فى عدم جواز تاخير البيان
عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم
مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل المرتضى رضى الله عنه فقال الذى تذهب
اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان
باقيا على اصل اللغة فى ان الظاهر يحتمل المجاز ايضا تاخير بيانه لانه فى حكم
المجمل وان انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز
تاخير بيانه وحكى العلامة فى النهاية عن بعض العامة بعد نقل الا
قوال التى ذكرناها وغيرها قولا آخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظا
كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل فى غيره كالعام والمطلق والمنسوخ

فيجوز



فيجوز تاخير بيانه التفصيلى لا الاجمالى بان يقال وقت الخطاب هذا العام مخصوص
وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه
بين قول السيد بعد امعان النظر فرق الا فى جهة النسخ فان السيد لم يتعرض
له فى اصل المبحث وانما ذكره فى اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على
انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذى
ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا
من رغبة العلامة عن قول السيد وموافقته لذلك القائل على وجوب
اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف
بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى انه فى مباحث النسخ عده شرطا من
غير توقف ولا استشكال وجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ واما
ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه
للمراد من البيان اهو التفصيلى او غيره بحيث يعد ان له وجهين فى المخالفة لذلك
القول اذ عمم فيه المنع لكل ما له ظاهر اريد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالى
فمدفوع بان كلام السيد فى الاحتجاج يعرب عن موافقته فى كلا الوجهين
وستراه وكان العلامة ره لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال
هذا والذى يقوى فى نفسى هو القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا من التاخير
سوى ما تخيله الخصم من قبح الخطاب بما لا يعلم مع ما تسمعه ونبين ضعفه

ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف وتوطين
نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب
عليها فيه مع ذلك تسهيل الفعل المأمور به حجة المانعين على عدم جواز
تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يبين له
في الحال الجامع كون السامع لا يعرف المراد بينهما والجواب منع الملازمة
وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب
باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم
على الفعل والترك اذا بين لنا ما حجتهم على منع تاخير بيان غير المجمل
ايضا فتعلم من حجة المفصل وكذا الجواب واحتج المرتضى رضي الله عنه
على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يفرض فيه
مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه قبح
وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة
لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول
قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في غداة في
وقت بعينه وانا اكتب اليك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه و
تذره واسلمها اليك عند توديعك او انفذها اليك عند
استقرارك في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل

وليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان
يكون في حال الخطاب قادرا ولا على سائر وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة
الفعل هذا ملخص كلام المرتضى احتجاج المشترط الاول من مذهبه وهو جعله
والصحيح لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير بيان العام المخصوص
بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب
الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال
خطابه على انه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه
خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة قال والذي يدل على ذلك انه
لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد
او اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة
ان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من
غير دلالة تدل على ذلك ولهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان
الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير بيان
المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه
ولم يعدل به عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
اريد به قدرا مخصوصا فلم يرد الا ما اللفظ حقيقة موضوع له وكذلك
اذا قال له شيء عندي فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال

فيما وضعوه له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص
لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز
التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد حمله على الشيء بخلاف ما هو به
لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا
لا يخلو من ان يكون قد دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا
بما لا دلالة له فيه او يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده
الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا
عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس مؤثرا في دلالة
اللفظ فان دل اللفظ على العموم فوقتا انما يدل لشيء ترجع اليه وذلك قائم
قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن
تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب
ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل
الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث
ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا
ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحال له به شيئا ويكون وجوده
كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين
قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل

في المستقبل

في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروطا كذلك اعتقاده
للخصوص وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم
او الخصوص وينتظر وقت الحاجة واما ان يترك على حاله ويعتقد العموم
او يدل على الخصوص فيحمل عليه وهذا هو نص قول اصحابنا الوقف في
العموم فقد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على
اقبح الوجوه وهذا جملة ما احتج به على هذه الدعوى سيالغا في تقريبه نقلناه
بعين الفاظه غالبا حفظا لما اسسه من زيادة التقريب والجواب اما عن المطول
فبالنقض بالنسخ اولا وتقريبه ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان
لا يكون موقتا بغاية تقتضي ارتفاعه حتى انه عد من الموقت ما لعلم
فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله صلى
على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم ح فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام
والاستمرار ليصح فرض نسخه بعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل
اللفظ الذي لحقيقته في غير ذلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على
المراد ومن هنا التجا بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما
حكيناه عن العلامة فاوجب اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ قبل ان من هذا
المحذور لكن السيد رحمه الله ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما
مرت اليه اشارة وجعله حجة على من منع من تاخير بيان المجمل فقال قد

اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت
الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا
قال صلوا واراد بذلك غاية معينة في الانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد
في حال الخطاب وهو من فوايده ومراد المخاطب به وهذا هو نفس مذهب
القايلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجر ذلك عند احد مجرى خطاب الخطاب
العربي بالزنجية فان قالوا ليس يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد با
قلنا اسبتم ناقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا حاجة الى بيان
مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعل وانما يحتاج
في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون
عليه في تقبيحكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الخطاب الى
الكلام لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم تمنعون
تاخير البيان لامر يرجع الى العلة والتمكين من الفعل فانتم تجيزون ان
يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ
في رفع التمكين من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر
يرجع الى وجوب حسن الخطاب وان الخاطب لابد ان يكون لطريق الى
العلم بجميع فوايده فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد
وقد اجزتم تاخير بيانها وقلتم بنظير قول من يجوز تاخير بيان المجمل الا انه
يذهب



يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوايده دون بعض وقد
اجزتم مثله في الرجوع الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه
عبارته بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه فنحن
نعيد عليه كلامه ههنا وننقض استدلاله بعين ما نقض به دليل
خصمه غير محتاجين الى تثنية التقريب فان مواضع الامتثال على نزارتها
لا يكاد يخفى على المتامل طريق تقريبها ونحو سوقها بحيث ينتظم مع محل
النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب في افتقار استعمال
اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة واتصالك هو المانع بين
الحقيقة والمجاز وفي منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة واما تاخيرها
عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة
الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا
مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما
قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه
وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات القرينة
وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدلك على هذا انه لا نزاع في جواز
تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه
ليحل عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعلقة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه

اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العدول الى المجاز تحقيقه ولو كان
مجرد النطق باللفظ يقتضى صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه
المحذور الذى يظن فى موضع النزاع اعنى الاغراء بالجهل اقاما على انهم
قد حكموا بجواز استماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع
ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا فى ذلك خلافا عن احد وجوز
اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم محققى العامة اسماع
العام المخصوص بالدليل السمعى من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكر
من التوجيه للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع العام
مجردا من القرينة ح يحمل على الحقيقة كما ظن وليست مرادة فيكون
اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص
عن المخصص الذى هو قرينة التجوز وبعد فرض وجوده لا بد ان يعثر
عليها فيحكم ح بمقتضاها قلنا فى موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى
يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها
ويعمل بما يقتضيه والعجب من السيد ره انه تكلم على المانعين من تاخير بيان
المجمل بمثل هذا ولم يتنبه لورود نظيره عليه حيث قال ومن قوى ما يلزمونه
ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه فى الاصول ويكلف
بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذى يجب ان يعتقد هذا المخاطب

الانفهم



الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل
ويعتقد فى الجملة انه يمتثل ما يبين له قلنا اى فرق بين هو القول وبين
قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفى الاصول
بيان فهو متمكن من الرجوع ومعرفة المراد وكذلك اذا اخر البيان فانه لا
يكون متمكنا قلنا اذا كان الاصول كان البيان فى الاصول فلا بد من زمان
يرجع فيه اليها ليعلم المراد فهو فى هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف
بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير
تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد
عاد الامر الى انه يخاطب بما لا يتمكن فى الحال من معرفة المراد به وهذا هو
قول من جوز تاخير البيان ولا فرق فى هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره
فان قالوا هذا الزمان الذى اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجرى
مجرى زمان مهلة النظر الذى لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر
كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية فى
اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان فى الرجوع الى الاصول لانه تعالى
قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل
الاصول هذا كلامه وليت شعرى كيف غفل عن ورود مثل ذلك
عليه فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه

لكنه يكون موجوداً فى الاصول المخاطب به مكلفاً بالرجوع اليها
فما الذى يجب ان يفهمها المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص
فى الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد الامرين بعينه و
يعتقد انه يحتمل العموم ان لم يظهر المخصص قلنا ما الفرق بين هذا و
بين ما قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود
القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين فى موضع
النزاع قلنا القرينة ان كانت موجودةً لكن العلم بها موقوف
على زمان يرجع فيه اليها ففى ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ لحقيقة
لم يرد بها المخاطب به من غير دلالة على انه متجوز وهو الذى نفيت
الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما كان
يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك فى موضع
النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير
القرينة عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة
فانه يقال عليه لا نسلم دلالة العرف على القبح فى الكل نعم هى فى غير
محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك فى مفهوم التجوز لا يقتضى
التسوية فى جميع الاحكام واما الوجوه التى استشهد بها فللدلالة
فيها لان وقت الحاجة فى الوجه الاول وهى الان حاضر عن الفعل المهدد

عليه



عليه مقارن للخطاب فلا بد من اقتران البيان به وايضا تحقيقه التهديد
عرفا انما يحصل مع مقارنة قرينة للعقد والقبح الناشى من تاخير القرينة
ح انما هو باعتبار عدم تحقيق سمى التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد
كونه تلغيزا والوجه الثانى ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا منعنا
قبح التاخير فيه وان فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجديه والوجه
الثالث ليس من محل النزاع فى شى لانه من قبيل الاخبار وليس لها
وقت حاجة يتصور التاخير عنه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب
وقضاء العرف بذلك فيها ظاهر ايضا مع ان تجريدها عن القرينة
المبينة للمراد منها حال العدول عن موضعها تصيرها كذبا على ما هو
التحقيق فى تفسيره عن عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم ومن هذا
التحقيق يظهر الجواب عن الثانى فانا لا نسلم انه بالتاخير يكون قد دل
على الشى بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده الخ قلنا مسلم
ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فممنوع لانه
الملغى وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة فمسلم ولا ينفعكم قوله
فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو من ان يكون دل به على الخصوص الخ
قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة التى ينصب
على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من علم

صلاحية الدلالة بمجردها عليها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز راسا اذ
من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي قوله تخصيص زمان
الحاجة ليس بمجي شي في دلالة اللفظ الخ قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه
ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد
وجدت القرينة والا فعلى المجاز ولا بعد في هذا التاثير وانتم تقولون
بمثله في نص الخطاب لانكم تجوزون التجوز مادام المتكلم مشتغلا بكلام
واحد فاذا انقطع لا يتجه للسامع الحكم بارادة شيء من اللفظ وعند
استقرائه يتبين الحال اما بحسب القرينة فالمجاز واما بعدمها فا
لحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضي زمان
والاختلاف بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل التاثير وبهذا يتضح فساد
قوله وذلك قايم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت
من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقوله هو في وقت الخطاب فيجيء
الاحتمال المنافي لقيام الدلالة من قبل وينتفي فيحصل الدلالة من بعد
قوله على الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا الخ قلنا ونحن
لا نجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء لانه الذي يعقل
فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز
فيها بها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان

لان فرض



لان فرض الفايدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام اذ غايته ان يصير
مجملا في المعنيين وهو غير ضاير ولا فيه حرج وعن القول بكونه موضوعا
للعموم وما ذكره من الوجوه القول بالوقف لا وجه له فان التوقف
فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى اكمال الخطاب ومن العموم
ان ذلك لا يعد توقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص
عندنا يحتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون
بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة على
كل حال **المطلب الخامس في الاجماع اصل** الاجماع يطلق لغة
على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا
وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق
من يعتبر له من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والحق
امكان وقوعه والعلم به وحجيته للناس خلاف في المواضع الثلثة فزعم
قوم انه محال واحال اخرون العلم به مع تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته
معترفا بامكان الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحججه
ركيكة واهية فهي بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب
عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من
اهل الخلاف في مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل

لا يجد فيها طالبها ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في
التعرض لنقلها كثير فايدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية
كما حقق مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو
من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فمتى اجتمعت
الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطاء مامون على قوله
فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار
كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق ره حيث
قال بعد بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول
الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان
فايدة الاجماع يقدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث
لا نعلم بعينه ولكن نعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود
من لا نعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع
بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان مدار الحجية على العلم بدخول المعصوم
في جملة القايلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم
لا سيما معروفي الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو
حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل
في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر

نعترف اذا



نعترف اذا بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع
جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه
وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل و
تساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسايل الفقهية كما حكاه
ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن
معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية يعتد به
ومما اعتذر به عنهم الشهيد رحمه الله في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا
او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن
مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او بكونهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه
في كتبهم منسوبا الى الائمة ع لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا
لا يدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى المصطلح المتقرر
في الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء
الدليل على حجيته كما ستذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع
فلوضوح حاله في الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا نراه في
مواضع لا يكاد ينالها يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع
احق من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا فهنا
فوايد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا

وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو
موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا
بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب
مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر
واحاد حيث يعتبر او مع القراين المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به
ما ذكره الشيخ الشهيد ره من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب
لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع
والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث
قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث
كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل ولعرضه العلامة
رحمه الله بانا نجزم بالمسايل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة
عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة
بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القايل لان ظاهر كلامه
ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة
لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما
يصرح به قوله اخيرا علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار الثانية
قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب لم يعلم لهم مخالف

فليس



فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام
ع ومع عدم العلم بالعين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علمهم خلافهم
فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من
حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء
بغير دليل ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي
ضعيف لان العدالة انما تمنع من تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد
دليلا وليس الخطاء بمامون على الظنون الثاقبة حكى فيها ايضا عن بعض
الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراده الحاقه
في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما مرّ في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف
وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر
تدوينها او الفتوى ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة
التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما
يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبّه عليه والدي
رحمه الله في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو
ان اكثر الفقهاء الذين نشاوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا
له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما
مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان

مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس الله نفسه
وممن اطلع على هذا الذى بينته وحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق
سديد الدين محمود الحمصى والسيد رضى الدين بن طاوس وجماعة قال السيد
رضى الله فى كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرنى جدى الصالح ورام
ابن ابى فراس قدس الله روحه ان الحمصى حدثه انه لم يبق للامامية مفت
على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك الآن فقد ظهر ان الذى
يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين اصل
اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث ثالث
خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان يطأ المشترى البكر ثم
يجد بها عيبا فقيل الوطى يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان
وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث
ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة قيل يفسخ بها كلها وقيل لا
يفسخ لشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض دون البعض
قول ثالث ومحققيهم على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا
عليه فممنوع والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا
والثانى كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق فى كل مسئلة مذهبا
وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه فى صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون

قد خالف الاجماع



قد خالف الاجماع فلم يجز وفى صورة الجواز لم يخالف اجماعا اذ لا مانع سواه فجاز
والنهج على اصولنا المنع مطلقا لان الامام فى احدى الطائفتين فرضا
قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية
هى بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد
اصل اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فان نص على المنع من الفصل
فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علقة بحيث يلزم
من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما فى زوج وابوين وامرأة
وابوين قال فمن قال للام ثلث اصل التركة قال فى الموضعين ومن قال ثلث الباقى
قال فى الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما علقة قال قوم
يجوز الفصل بينهما والذى ياتى على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى
الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته فى الجميع وهذا كله واضح اصل
اذا اختلف الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب
ولم يكن الامام احدهم كان الحق فى الطائفة الاخرى وان لم يكن معلومة النسب
فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها
لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذى حكاه المحقق
عن الشيخ التخيير فى العمل بايهما شاء ونسبه غيره الى بعض الاصحاب القول
باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف

هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام قال ويحتمل هذا ان يبطل ما ذكره رحمه الله
لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل
بالقول الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق رحمه الله
هنا جيد والذى يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه
فائدة قال المحقق رحمه الله اذا اختلف الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقهما
بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم يصح ذلك لانه يصح اتفاقهم
بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان قول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا
الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق هنا كالسابق فى غاية
الحسن والوضوح اصل اذا اختلف الناس فى ثبوت الاجماع بخبر الواحد
بناء على كون حجية مضافا اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا ان الدليل
حجية خبر الواحد كما ستعرفه يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت بغيره احتج
الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بالخبر الواحد وجوابه منع كليه
الثانيه فان السنة اعنى كلام الرسول صلوات الله وسلامه عليه اصل من اصول
الدين ايضا وقد قبل فى خبر الواحد فائدتان الاولى لا بد للحاكى للاجماع من
ان يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن
فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره لم يكن حجة ووجب البيان
حذرا من



حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية الاسناد الى العلم والفرض اسنادها
الى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل فى حيز
النقل حكم الخبر فيشترط فى قبوله ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق
الاحكام الثابتة له حتى حكم التعادل والترجيح على ما ياتى بيانه فى موضعه
وان سبق الى كثير من الاوهام خلافه فالشائع انما نشأ عن قلة التأمل وح
فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين واجماع وخبر فيحتاج الى النظر
فى وجوه الترجيح ويستقيم ان يكون هنا الاشياء منها وللاحكام التعادل وربما
يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر
الان الى تعدد الوسائط فى النقل وانتفاء مثله فى الاجماع وسياتى ان قلة الوسائط
من جملة وجوه الترجيح فيندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر
الا انه معارض فى الغالب بقلة الضبط فى نقل الاجماع من المتصدين لنقله
بالنسبة الى نقل الخبر والنظر فى باب الترجيح الى وجه من وجوهها مشروط
باستقرار ما يساويه او يزيد عليه فى الجانب الاخر كما ستعرفه الثانية قد علمت
ان بعض الاصحاب يستعمل لفظ الاجماع فى المشهور من غير قرينة فى كلامه على
تعيين المراد فمن هذا شانه لا يعتمد بما يدعيه من الاجماع الا ان يبين ان المراد
المعنى المصطلح وما اظن واقعا الفهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة
للاجماع فى الحجية كما اتفق لذلك فلا حرج عليه حينئذ فى الاعتداد بوفاق ظاهر

المطلب السادس في الاخبار اصل ينقسم الخبر الى المتواتر والآحاد فالمتواتر
هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه و
لا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت
ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم
بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا
قالوا ورد عليه شكوك منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين
فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الاخر قطعا ولان المجموع مركب من
الآحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع ومع تجويزه لا
يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه
عن موسى وعيسى عليهما السلام انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة
نبينا عليه الصلوة والسلام فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على
اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به يؤدي الى تناقض
المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال
ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما فرقنا بينه و
بين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود
الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني
اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف

لمخالفتنا



لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اجمالا بانها تشكيكات في الضروري فهي
كشبه السوفسطائية لا يستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد
يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر
مؤلف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص بانفراده
وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر ولذلك
لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع
على الاكل وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد بالجملة فوجود العادة
وعدمها هنا الفرق ظاهر وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الخامس
ان الفرق الذي يحكم بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا
من الضروري وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل
باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز
المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم
بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين
فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب
الثاني ان يستندوا علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا
الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين
في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ حد التواتر والثاني امران الاول

ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان
لا يكون السامع قد سبق لشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر و
هذا الشرط ذكره السيد المرتضى رضي الله عنه وهو جيد وحكاه عنه جماعة
من الجمهور ساكتين عليه قال السيد رضي الله عنه اذا كان هذا العلم يعني
الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في
شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا
الى هذا الشرط لانه لا يقال لنا اى فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة
بمعجزات النبي صلعم سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح
الحصى وما اشبه ذلك وايضا اى فرق بين خبر الكلبية وخبر النص الجلي على
امير المؤمنين عليه السلام الذي ينفرد الامامية بنقله والا اخبرتم
ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اخبرتموه في اخبار البلدان وقد اشترط
بعض الناس ههنا شروطا ظاهرة الفساد فهي بالاضراب عنها احرى فائدة
قد يتكثر الاخبار في الوقايع وتختلف لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك
بينها بجهة التضمن والالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى
المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين عليه السلام في حروبه
من قتله في غزاة بدر وفعله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته
وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع

اصل



اصل وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت
او ليس شأنه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القراين اليه
وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القراين والاصح الاول لنا
انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القراين من صراخ
وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتاد من دون موت مثله وكذلك
الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد ونجد
ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه شك وهكذا حالنا في كل
ما يوجد من اخبار التي تختلف بمثل هذه القراين بل بما دونها فانا نجزم
بصحة مضمونها بحيث لا يختلجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك
احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية
ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان
عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض
المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان
ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم
جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب
القطع بتخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول
فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا يخلو عن العلم

اما عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها
عادة واما عن الثالث فبالتزام ان التخطئة فيه ولو وقع لم يجز نقله
بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك
ظاهر الفساد **اصل** وما عرى من خبر الواحد عن القراين المفيدة للعلم يجوز
التعبد به عقلا ولا يعرف في ذلك من الاصحاب خلافا سوى ما حكاه
المحقق ره عن ابن قبة ره وعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان
فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع او لا خلاف بين الاصحاب فذهب
جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابي المكارم ابن زهرة وابن البراج و
ابن ادريس الى الثاني وصار جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا
وجوه من الادلة الاول قوله تعم فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوايف
لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوايف واحدا من القوم حيث اسند
الانذار الى ضمير الجمع العايد على الطوايف وعلقه باسم الجمع اعني
القوم فيكفي في كليهما ابعد المجموع من البين مخصوصا يتحقق هذا المعنى
مع التوزيع بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوايف
قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل ولينذروا كل واحد من

قومهم

قومهم او لينذر البعض الذي يختص به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي
هذا المعنى فوجب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب
العمل بالخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في الاية ما يدل عليه فان
امتناع حمل كلمة لعل على معناه الحقيقي باعتبار استحالة الترجي على الله تعالى
يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت
قد بيناه فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضي له
وجب والا لم يحسن وطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضي فحيث
يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ادعا كون
مطلق الطلب اقرب للمجازات لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب
الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار
هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري
قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف
يوافقه ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما
يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب
يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا دلت
الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما اسهل
ان القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه

ايضا لمجمل الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار
الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية
المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن الرسول صلى الله عليه وآله
على الوجه المعتبر ليحمل الخطاب عليه وانّى لكم باثباته ومعناه اللغوي مطلق
التفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله
في ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة
انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا
بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب
القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالا من الفاسق
وفساده بيّن وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة فمدفوع بان الاحتجاج
انه مبني على القول بحجيته فيكون ح من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها
الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة عم واخذوا عنهم
وقاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة
والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار
ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار في زمن امام بعد امام ولم ينقل
عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة عم حديث
يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية

اما الامامية



اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا
على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عم والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره
وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت
لهم وقد حكى المحقق رحمه الله عن الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل
باخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلام مقتصرا عليه فادعى الاجماع على
ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى
به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة
فيسلم لخصمهم منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي
ص الى زمن الائمة عم فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرأوا
من العامل به وممن وافقنا من اهل الخلاف احتجوا ايضا بمثل هذه الطريقة
فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم
من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد
تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر
عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول
الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة
من الدين او من مذهب اهل البيت عم في نحو زماننا منسد قطعا
اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة

والانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد و
وضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة
واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا
والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة
والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان
كثيرا من الاخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة
فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم
من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين
ان يحكم بالواحد او بالدعوى فهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في
الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها و
مثلها الفتوى والاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى رضي الله عنه في
معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر
بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بهما بخلاف محل النزاع فان المفروض
فيه كون التكليف منوطا بالظن لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب
مقطوع لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي
قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف
عن ذلك الظاهر سلمنا لكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة

لا يعدل عنه

٩٠

لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها
من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في الزمن
الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء
الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان يكون
اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد
وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في
تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد
من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي حينئذ الظن
المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف
به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين
خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة
في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر
الجامع للشرائط الآتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف
ذلك الظاهر ومثله يقال في اصالة البراءة لمن التفت اليها بمعنى
ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب حجة القول الآخر عموم قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهي عن اتباع الظن وقوله
تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا و

نحو ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة
وهي تنافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما
ذكره السيد المرتضى رضي الله عنه في جواب المسايل التبانيات
من اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع
للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء
الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة
ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا
الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من
يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان
يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار
الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في
المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب
المسايل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق
بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا
لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه
منهم كل مخالط لهم وتكلم في الشريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين
بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون

الذين

الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم
لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون
له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب عن
الاحتجاج بالايات ان العام يخص في الاختصاص في اصول الدين لان الذم
فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه واية النهي محتملة لذلك ايضا
ولغيرهما يساوي عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع
لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة وجه ثبوت حكمه علينا مع
ما علم في الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه واي اجماع اخر وقد يقضي
بما ذكرناه في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد
باب العلم به عنا بعدنا نعم هو هذا واضح لمن تدبر وتذكر واما ما ذكره
المرتضى رضي الله عنه فجوابه اولا ان العلم الضروري بان الامامية
تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الان قطعا واعتمادنا
في الحكم بذلك على نقله لنقض بعضنا لم يصل الينا ما
يخرجه عن كونه خبر واحد وثانيا ان التكليف بالمحال ليس بجائز
عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل
الحاجة الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة وامكانه في عصره
وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان

ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم
في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين
صلوات الله عليهم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد
كما صنع مخالفوهم بل آثروه على العلم وقد اورد السيد على نفسه
في بعض كلامه سؤالا لاهل الفقه مختاروه فان قيل اذا سددتم طريق العمل
بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله
ان معظم الفقه تعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار
المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل نعول فيه على
اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف
بينهم ومحصوله انه اذا لم يمكن تحصيل القطع باحد الاقوال
من طرق ذكرها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال
المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم
الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممنوع في هذا الزمان واشباهه
فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما تعذر
فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكر في غير موضع من كلامه
ايضا فيستوي حينئذ الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في
الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه

واما مع



واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده على قيام الدليل
القطعي عليه ولا حاجة بنا الآن الى تحمل مشقة البحث عن قيامه على العمل
بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف في المسائل التبانيات بان اكثر
اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او
علامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة العلم مقتضية
للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق
الاحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين
ما حكيناه عن العلامة في النهاية وانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد
المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر
الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو
من جلتهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له
من حال الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا
الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم
ما يدل على موافقة المرتضى والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة
له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء
المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن العاضدة
لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد

ليتلبهم مخالفتهم لرأيه فيه وقد تفطن المحقق رحمه الله من كلام الشيخ
لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا
كان عدلاً من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال
وذهب شيخنا ابو جعفر رحمه الله الى العمل بخبر العدل من رواة
اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق تبين انه لا
يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها
الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي
من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير
الامامي وكان الخبر سليما عن معارض واشتهر نقله في هذه الكتب
الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اختلف في نقل احتجاج الشيخ بما حكينا
سابقا من ان قدماء الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكره هناك وزاد
في تقريبه لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ ره
هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما اهتمام
القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير
القرائن ولتسهيل السبيل العلم بصدق الخبر لما مر في الوجه الثالث
من حجة القول الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه يحتمل ان يكون
رجاء للتواتر وحرصا عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين

فان التعويل



فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك المرتضى على نقلها حيث
ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى
ضعف الوجه المذكور من الحجة لما اشرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما
الاخير كفاية ان شاء الله تعالى **اصل** وللعمل بخبر الواحد شرائط بعضها
يتعلق بالراوي الاول التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي
وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه
من الكل واما المميز فلا يعرف من الاصحاب فيه مخالف وجمهور اهل الخلاف
على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا على جواز الاقتداء به وهو
بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا وسلمنا لكن الفارق
موجود كما يعلم من قاعدتهم في العدالة ولمنع اصل القياس ثانيا
والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق
الاولى لان الفاسق باعتبار التكليف خشية من الله بما يمنعه عن
الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحترز
عليه الكذب ولا يستحق به العقاب لا مانع من الاقدام عليه هذا اذا
سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فقبولها
حيث يجتمع غيره من شرائط التكليف لوجود المقتضي ح وهو اخبار العدل
الضابط وعدم صلاحية ما يتقدم مانعا للمانعية الثاني الاسلام

لا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وهو شامل
للكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه في العرف المتأخر بالمسلم لدل
مفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر الثالث
الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى
ان جاءكم فاسق وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية
ومن ضارعهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة
عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن
عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق رحمه الله
بانا لا نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه
بالاشتراط في التهذيب اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات
فاسدي المذهب وحكى والدي قدس سره في فوائده على الخلاصة عن فخر
المحققين انه قال سألت والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب
عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية ولا فسق اعظم
من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من
الناووسية هذا والاعتماد عندي على المشهور الشرط الرابع
العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار
على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور

بين الاصحاب

بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متأخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال
كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي
ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة
على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب
بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها
باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب
مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط
العدالة عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة
والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة
ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما
هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل
في حقيقته ووجوب التثبت في الاية يتعلق بنفس الوصف لا بما تقدم
العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه
الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي
ارادة السؤال والتفحص عمن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق
العلم باجتماعهما فيه وحينئذ يكون المراد من الاية هذا المعنى ان قوله ان
تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اي

كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم بظهور عدم صدق المخبر يحصل
من قبول اخبار من لا يتصف بالفسق في الواقع بحيث لا يحجزه عنه الا
مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت ذلك ظهر لك انه يصير
مقتضى الاية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس
الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي
الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول
رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد
تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما
نظره فيه الى تحقق العمل الذي ادعاه ولو نهض دليله لخصصنا به
عموم ظاهر الاية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل
اولا بمعنى نفي العمل بعد العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير
التنزل للموافقة على الحصول يرد الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على
قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا
بانضمام القرائن اليها لا بمجرد الاخبار وبقي في المقام اشكال اشرنا
اليه بتقييد نفي الواسطة في صدر الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان
انتفاء الواسطة بالتقريب الذي ذكر انما يتم في من بعد عهده عن اول
زمان التكليف كما هو الغالب والواقع في رواية الاخبار التي هي
محل الحاجة

محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد
الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان
لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة تصدق بها العدالة
فان ذلك غير ممنوع وح يثبت الواسطة فلا تقوم الحجة باشتراط العدالة
مطلقا وحله ان الواسطة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم
بوجودها متعذر لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم
بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية
لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا
ملكة له لمشاركة الفاسق في عدم الحاجز عن الكذب فيقوم في قبول خبره
عنه احتمال الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه في خبر
الفاسق وسيأتي ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل يوجد
فيه الشرط الخامس الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له
قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف
الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا
باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير
ذلك من اسباب الاخلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب
على سبيل الخطاء غالبا فلو عرض السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم

منه احد قال المحقق ره فلو كان زوال السهو اصلا شرطا فى القبول
لما صح العمل الا عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين
بالخبر **اصل** تعرف عدالة الراوى بالاختبار بالصحبة المتاكدة
امتحان
والملازمة بحيث تظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث
يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء
واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية
من العالم بها وهل يكفى فيها الواحد او لا بد من التعدد قولان =
اختار اولهما العلامة فى التهذيب وعزاه فى النهاية الى الاكثر من
غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل فى تزكية الشاهد
وهى شهادة عدلين وهذا عندى هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها
اعتبار العدد فيها كما هو ظ وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار
حصول العلم بها او البينة تقوم مقامه شرعا فيغنى عنه وما سوى
ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط
للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفى فى اصل الرواية بالواحد
وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم فى اية
ان جاءكم فاسق بنبأ نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه بحيث يكون
المزكى عدلا عن الاول المطالبة بالدليل على نفى الزيادة على المشروط فلا

نراه لا

نراه الا مجرد دعوى سلمنا لكن الشرط فى قبول الرواية هو العدالة
لا التعديل نعم هو احد الطرق الى معرفتها الشرط سلمنا ولكن زيادة
الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر فى الاحكام
الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر شروطها
يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين و
المشروط يكفى فيه الواحد والعجب من توجيه بعض افاضل
المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس فى الاحكام الشرعية
شرط يزيد على مشروطه هذا والذى يقتضيه الاعتبار ان التمسك
فى هذا الحكم بنفى زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس فكانه
وقع فى كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من لا يعمل بالقياس
ومما ينبه على ذلك ما وجدته فى كلام بعض العامة حكاية
عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد فى تزكية الراوى هو
مقتضى القياس وعن الثانى ان مبنى اشتراط العدالة فى
الراوى على ان المراد من الفاسق فى الاية من له هذه الصفة فى الواقع
فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة
كما بيناه انفا واقتصرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم
شرعا وفرض العموم فى الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدى

الى حصول التناقض فى مدلولها وذلك لان الاكتفاء فى معرفة العدالة
بخبر الواحد يقتضى عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق
ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف
القبول على العلم بانتفاء وهذا تناقض ظ فلا بد من حملها على ارادة لا
الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين
اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الاية بدليل
خارجى ولا محذور فيه كيف وتخصيصها لازم وان وافقنا على تناولها
للاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا
من اكبر الشواهد على ان النظر فى الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا
عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف
فى الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والمختار فى المقامين واحد
اصل اختلف الناس فى قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب
فقال البعض بالقبول فيهما وصار اخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب
فيهما وفصل ثالث فاوجبه فى الجرح دون التعديل ورابع فعكس و
استندوا فى هذه الاقوال الى اعتبارات لا تهمنة ووجوه ركيكة لا جدوى
فى التعرض لذكرها ولا اعلم فى الاصحاب قايلا بشىء منها اذ التعرض
منهم فى البحث فى هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذى استوجهه العلامة
هو ان



هو ان المزكى والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما
وذهب والدى ره الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة
فيما به يتحقق العدالة من الجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا
على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظ لا يحتاج الى البيان ومنه
يعلم ضعف ما استوجهه العلامة اصل اذا تعارض الجرح والتعديل
قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه
لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح
كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الجملة
منقولة وممن تممه السيد العلامة جمال الدين ابن طاوس قدس
الله روحه ان كان مع احدهما رجحان يحكم بترجيح الصحيح باعتباره
فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه فائدة اذا قال
العدل حدثنى عدل لم يكتف فى العمل بروايته على تقدير الاكتفاء
بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان لان ذلك مبنى على اعتبارها وهو اختيار
والدى ره وذهب المحقق الى الاكتفاء بذلك بما يعد بحث قال اذا قال
اخبرنى بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة
ان لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة
ولو يعلم منه الفسق لمانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان

ان يعني نسبته الى الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه
وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي لان الاصحاب لا ينحصرون في العدل
سلمنا لكن انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع
تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح اولا ومع الابهام لا يؤمن
وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف
في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل
ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه
في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة
من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في
الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وانما هو بمجرده غير كاف في جواز
العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة المستند والنظر في حال الرواة
ليؤمن معارضة الجرح **مسألة** للراوي من مستند يصح من اجله رواية
الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم نفسه ظاهر
معروف واما في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء
كان بقراءته من كتابه او باملائه من حفظه ودونه القراءة عليه مع اقراره
وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجازته رواية كتاب
ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى

الى الاكثرين



الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه
ان المجوز للرواية بالاجازة امران يتعين وقوع الخلاف من بعض اهل الخلاف في
كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره
بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول بمنعه في غاية
السقوط لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة
مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه
للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا
بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله ما يأتي في القراءة على
الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما
ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق وخالف فيه من لم يعتد به ثم ان
جمعا من الناس اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني
وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون
على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى رضي الله عنه فانه منع من استعمال
هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال واما قول بعضهم
يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الابهام ويعلم ان لفظ
حدثني ليست على ظاهرها فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه
من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقض ذلك

فكانه نفى ما اثبت وهذه من السيد فى غاية الغرابة فانه سلك
لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة وتنافيها
واذا كان معنى حدثنى ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة
على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قراه عليه
تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة فى المعنى وقد نقل
العلامة رحمه الله هذا الحكم عن السيد فى النهاية وهو ينظر فيه قائلا
انا نمنع اقتضاء حدثنى حال انضمامها الى لفظ قراءة انه سمعه من لفظه
وادركه نطقه به وهو جيد فى تفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين
ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق من عداه من علمائنا على صحة
اطلاقها مقيدة على القراءة مع الاعتراف فاى مانع من اجراء مسئلة
فى صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد للمعنى الثانى لجواز الرواية بالاجازة
تسويغ قول الراوى بها حدثنى واخبرنى واشباه ذلك من الالفاظ
التى تفيد ظاهرها وقوع الاجازة تفصيلا وقد عزى الى جمع من العامة
القول به وهو بالاعراض عنه حقيق ويظهر من العلامة فى النهاية انه فهم
من كلام السيد المرتضى رضى الله عنه القول بعدم جواز الرواية
بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال اما الاجازة فلا
حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه لخبره اجازه له ولم يجز وما ليس له ان يرويه

عم

مقدمة

حدثنى ونحوه الا مطلقا وقد حكم بعض الثلث فى القراءة على الراوى كما عرفت
فيهما عنده فى هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته فى الثانية عن القبول
فيهما حيث صرح بجواز العمل فى صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر بنوع شك
نظر ومعه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المجازى المراد دون دلالة القراءة
والامر كما قد عرفته فظهر ان ما يوهم ظاهر تلك العبارة غير مراد
فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان شان الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر
حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها
متواترة اجمالا والعلم بصحة معانيها تفصيلا يستفاد من قراين الاحوال
ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فايدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الا
سناد بالنبى ص والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب البتة
للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه فى الاستغناء عن الاجازة فيها بعينه آت فى
غيرها من وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف
وشبهه من انواع الخلل يبعد وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظ
وبقى فى هذا الباب وجوه اخر مذكورة فى كتب الفن يعلم احكامها حكمها
مما ذكرناه فلذلك اثرنا على ذكرها على غيره اصل ويجوز نقل الحديث
بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة
عن الاصل فى افادة المعنى ومساواتها له فى الجلاء والخفاء ولم نقف
على مخالف فى ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له

متأخر متأخر الى

يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها
القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان التدبر في سابقها ولاحقها يطلع
على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني فانه قبل ذلك
في البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول
من قرأ الحديث على غيره ممن قرأه عليه فاقر به حدثني واخبرني واجروه
مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرأه عليه واقر له به
انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه
حدثه وان سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني
لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا واخبر عن ذلك وهذا كذب
لم يجر وبعد ذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان يشافه المحدث غيره و
يقول له في كتاب اشار اليه وهذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرأه
عليه ويعترف به له في علمه بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب الى
العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم
الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف
اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة قد يجري مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا
حدثني وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروي
فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى
يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ

دليل



دليل يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد
بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد
وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس ومنها ان الله سبحانه
قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة
وقعت اما بغير عربية او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة
المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ اصل اذا ارسل العدل الحديث بان
رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها
مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله
خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم القبول مطلقا
وهو مختار والدي رحمه الله وقال العلامة ره في النهاية الوجه المنع
الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن
ابي عمير من الامامية وكلامه في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو
الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة من
العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق
ره اذا ارسل الراوي قال ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة
قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من
الاسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند

سلامتها عن المعارض كما علمت بالمسانيد من اجاز احدهما اجاز الآخر
هذا عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على
نقله عن ح بجملته من غير اشعار بالقبول او الرد لنا ان من شرط
القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع
النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل وهو
غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع
فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد
عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه
انفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن
هنا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول نحو
مراسيل ابن ابي عمير مما عرف الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة
لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي بانه لا
يرسل الا عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله
وان كان مستنده الاستقراء للمراسيل والاطلاع من خارج على ان
المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه
والعجب ان العلامة ذكر في الاحتجاج على مختاره في تهذيبه ما هذا لفظه
عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة وصفتها فاولى بالجهالة

ولم يوجد

ولم يوجد الا رواية الفرع عنه ولا يثبت تعديله لان العدل قد يروي عمن لو
سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يكف لجواز انه خفي عليه
حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل
وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول
العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء او حصوله
ونهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ
فيرد على اوله ما اورد على العلامة في النهاية وعلى اخره ان عمل الطايفة
بما يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه حجة القائلين
بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه
تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله كان ملبسا
غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها ان الحديث الى الرسول ص يقتضي صدقه
لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله و
ذكروا وجوها اخر ركيكة تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب
عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتقريره تتمة ينقسم
خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان و
العدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها
في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم

بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ
مضافا الى راوٍ معين على ما جمع السند اليه الشرايط خلا الانتهاء الى
المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال
فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق ع مثلا وقد يطلق
على جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة
للاختصار فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك
بيان حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما اتفق يقع هذا الاستعمال حيث
يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل
السند الى المعصوم بامامي ممدوح من غير معارضة ذم مقبول و
لا ثبوت عدالة في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال
الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق و
هو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه بين
الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي
ايضا وقد يستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في نظيريه القسمين
الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل
طريقه على مجروح بفسق او بفساد المذهب او مجهول ويسمى هذه الاقسام الا
ربعة اصول الحديث لان اقساما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى هذه

الاربعة

الاربعة وليس هنا موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة
دوران الفاظها على السن الفقهاء **المطلب السابع في النسخ** اصل
لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان
ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت العمل المنسوخ
سواء فعل ام لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق
ره عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب
اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق
النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا
والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونهما حسنا قبيحا معا وهو
ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون
حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا
واحتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت فانه
يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه تعالى امر ابراهيم ع بذبح
ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي ص
امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادة الى خمس و ذلك
نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي
فكان الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات

معلقان على المشية ولا نسلم انه ليتاً اسثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم عم
لم يأمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تع
قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان مصدقاً ا
لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة
الرواية مع ان فيها طعناً على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر
المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان كان
حسناً كان كذلك ولا قبيحاً على انه مع ذلك لم يكن متعلق الامر مراداً
فلا يكون مأموراً به وينتفي النسخ ح اصل يجوز نسخ كل من الكتاب
والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب با
لسنة المتواترة وهي به ولا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور
اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جداً
لا يلتفت اليه ولا نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند
اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز
ترك المعلوم بالمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه و
ربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعياً ان محله هو الوقوع و
اما اصل الجواز فموضع وفاق وادى البحث في ذلك قليل الجدوى
فترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع هل يمكن استقراره

قبل يعني ففي جواز



ففي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن
استقراره قبل انقطاع الوحي اولا قال المرتضى رضي الله عنه اعلم ان
مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخاً ولا
منسوخاً واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي
فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا التعليل غير كاف لان لقائل ان
يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فدلالته مستقرة في كل حال قبل
انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على
ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها
مستقر لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع
الوحي وبعده والنبي عليه السلم خبّر على مذاهبهم بان امته لا
تجتمع على خطاء وهذا ثابت في سائر الاحوال واذا كان الاجماع دليلاً على
الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول
الاحكام التي يثبت بها فالمانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل
انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية تنزل فينسخ
باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجتمعة على ان ما ثبت
بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا الكلام السيد ره وحكى المحقق عن
الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي والنسخ

لايكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مسلكه العقل ثم
حكى عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع لايكون اتفاقا وانما يكون عن
مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق
ره وفي هذه الوجوه اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ
فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفردت لكانت الحجة
فيه فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي ص ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية
متراخية وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القرآن باقوال الرجال
في جملتها قول النبي ص وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فايدة
مهمة كما لا يخفى اصل معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت
بالدليل الشرعي بدليل اخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول
ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا
للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو قول جمهور
العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول بان زيادة صلوة على
الصلوات الخمس لنسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى
وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس
في ان زيادتها هل هي نسخ اولا فالمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا
مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره

وقال المرتضى



وقال المرتضى رضي الله عنه ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في
الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان
عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة
يقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما
قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة
الركعتين على ما كان يفعلها عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما فعلهما و
يجب عليه استينافهما لان مع الزيادة يتاخر ما يجب من تشهد وسلام
ومع تقدمها لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية
بهذه الزيادة وقد حكى المحقق رحمه الله عن الشيخ موافقة السيد على
هذه المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون
رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي فبتقدير ان يكون
ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان
كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في
الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا نسلم ان ذلك
نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغير فيهما ثابتا بل
بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم
ان يكون الامر بتاخيره نسخا للتعجيل اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا

غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية
ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشيء لا ينسخ
ينسخ باتصال غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة ولحقوقها او وجب
بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا لما اجزأتا بعد ان كانتا مجزيتين
فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء
من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاءهما منفردتين لا وجوبهما
اذا عرفت فاعلم ان ثمرة هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد
بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكلما ثبت كونه ناسخا هذا
لا يجوز اثباته به وهذا عند التحقيق انه مبني كغيره من اكثر مباحث
هذا الباب **المطلب الثامن** في القياس والاستصحاب **اصل**
القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما
في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر فرعا والمشترك
جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على
منع العمل بالمستنبط الا من شذ وحكى اجماعهم عليه غير واحد منهم و
تواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت ع وبالجملة فمنعه يعد في ضروريات
المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم فظاهر المرتضى رضي الله عنه
المنع منه ايضا وقال المحقق ره اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد
حال يدل



حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم
وكان ذلك برهانا وقال العلامة ره الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة
وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة
للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة
والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين
الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة
هي الاسكار وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة
واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في
العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة
القائمة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص هو محلها فالحركة القائمة
بغيره لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن
العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل
هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم
ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت
الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال
ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى
يمتنع فرضه بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا اخر يتاتى فيه ذلك الاحتمال

فهلا قلتم انه لابد في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء
هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر
فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك قولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار
انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين ما
وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة
يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال
متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى
من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب
ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية القياس لان قوله
حرمت الخمر لكونها مسكرة محتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص
بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت
يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم
فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه
مسكرا هل هو بمنزلة علة تحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا
لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فان ذلك
متفق عليه واقول لكان العلامة ره لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا
الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى

وكلام المرتضى



وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما
تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان
في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها
فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون
حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي
معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما
دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لا
جله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة
ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في
قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة
التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما لكان
هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ره ودلالته على كون النزاع في المعنى
ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة ره الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره
فهو موافق في الحقيقة للمعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا
فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ره ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام
في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر
من العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا

بيان الداعي او وجه المصلحة **اصل** ذهب العلامة في التهذيب
وكثير من العامة الى ان تعليق الحكم في تحريم التافيف الى انواع الا
ذى الزايد عنه من باب القياس ويسمونه بالقياس الجلي وانكر
ذلك المحقق رحمه الله وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية
فقيل انه دلالة مفهومه وحملوه عليه ويسمونه بذلك بهذا الاعتبار
مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا للحكم المذكور ويقابله
مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور مخالفا للمذكور في الحكم
كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول
فحوى الكتاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه
اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق وحجة
الذاهبين الى كونه مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المناسب
المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف ومن كونه اكد
في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى
المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في
دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقال به كل من لا يقول
بحجة القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له انه قائل بهذا المفهوم
دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين

القطع

القطع بافادة الصيغة في محل البحث المذكور من غير توقف على استحضار
القياس واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي
لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد
اذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع ههنا
لفظي لا طائل تحته **اصل** اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان
يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك
الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به
في الوقت الثاني الى دليل ذهب المرتضى وجماعة من العامة الى الثاني وحكي عن
المفيد المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل
في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها فالاتفاق واقع على وجوب المضي فيها
قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعد استصحابا للحال الاول ام يستانفها
بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج
المرتضى رضي الله عنه بان استصحاب الحال جمع بين حالين في حكم من غير
دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احديهما وواجد
له في الاخرى فكيف يسوى بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا قد
اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ينظر فان كان الدليل
يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس ههنا استصحاب وان كان يتناول

الدليل انما هو الحال الاولى فقط والثانية طرية بعد وبطل فلا يجوز اثبات

مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحال من الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت

من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد

سوالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع انا لو لم

يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع ذلك

كما لا يمنع حركة الفلك الفلك وما يجري مجراه من الحوادث فيجب استصحاب

الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم

في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل تثبت ذلك حالة واحدة او على سبيل

الاستمرار وهل يتعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد علمنا ان

الحكم الثابت في الحالة الاولى انما ثبت بشرط فقد الماء والملاقي في الحالة الثانية

لنا (سعيد) موجود واتفقت الامة على ثبوته في الاول واختلفت في الثانية فالحالتان

مختلفتان وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيداً في الدار ثم غاب عنه

لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه زيد في

الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية

فان الفضا بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام

فذلك معلوم بالادلة على من ادعى ان رؤية الماء مغير للحكم الا لدلالة ثم قال

وعند ذلك يجب من قال فيجب ان لا يقطع بزيد من اخبرنا عن مكة وما جرى

محجتها

محجتها من البلدان على استمرار وجوبها وذلك انه لا بد للقطع على استمرار

من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان الخبر الذي اخبرنا عنه

على ساحل البحر لجوزنا ان يكون الغلبة البحر الآن يمنع من ذلك خبر متواتر فلا

للدليل على ذلك كله لا بد من حجة القول الاخر وجوه الاول ان المقتضي

الحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني

اما ان المقتضي للحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان

العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال

الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما ملغوعا

بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن دافع الثاني ان الثابت اولا لم

قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب

ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر

فاذا كان التقدير يقتضي علم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه

حتى اعتقاد المجتهد العمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا

باستصحاب الحال في كثير من المسائل فالموجب للعمل هناك موجود في موضع

الخلاف فمن ذلك مسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه

يعمل على يقينه وكذلك العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بنى

على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى نعلم

رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء الحياة وحياته ولم يقسم امواله
وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا بناء على حال حيوته وهذه
العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء
مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما
تقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم
ان المحقق ره ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد وقال
انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة مع ذكر حجة المانع والجواب عنها
وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم
فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا
فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها
الطلاق كقوله انت سائبة وبرية فان المستدل على ان الطلاق
لا يقع بهما لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون
ثابتا بعده لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه
مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا
عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم
لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل
نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع

فان كان الخصم



فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس هذا عملا بغير دليل وان كان
يعني امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق
رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع
بمسئلة المتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى فكانه ره استشعر ما يرد على احتجاجه
من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول المرتضى وهو
الاقرب **المطلب التاسع** في الاجتهاد والتقليد **اصل** الاجتهاد في اللغة
تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في
الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم
فقطم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه في بعض مسائل الفقه دون
بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله
ح ان يجتهد فيها او لا فذهب العلامة ره في التهذيب والشهيد في الذكرى و
الدروس ووالدي في بعض كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم
الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى
المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها و ح
فكما جاز له الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله
يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما
يعلم من الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك

المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض و
التحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط المجتهد
المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط
بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل
بظن المجتهد المطلق هو قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب
منصوص العلة ولكن الشأن في العلم بالعلة لفقد النص عليها فمن
الجائز ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار
من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد
عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف تستويان سلمنا لكن التعويل في اعتماد
الظن للمجتهد المطلق انما هو دليل قطعي وهو اجماع الائمة عليه وقضاء الضرورة
به واقصى ما يتمسك في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة
التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه
تجز في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في خلافه الى
فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه
ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض
الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت
الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان

قدرت

قلت تركب التقليد والاجتهاد هو غير معروف اصل الاجتهاد المطلق
شرايط يتوقف عليها وهي بالاجماع اذ يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة
الادلة على المسائل الشرعية الفرعية والتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ
العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى
الكتب المعتبرة المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب
قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع
اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان
يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث
يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو
بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليتحرز من مخالفته وان يكون عالما
بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك
من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وهي اهم العلوم للمجتهد كما
نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون بطريق الاستدلال على كل اصل
منها لما فيها من الاختلاف لا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف شرايط
البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك
وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة استعداد يقتدر بهما على اقتناص الفروع عن
الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت

التعارض

هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم عدّوا في الشرايط معرفة ما
يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى الصانع
موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدّق اياهم
بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل
على ما هو داب المتبحرين في علم الكلام ونافشهم في ذلك بعض المحققين
بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرايطه وهو
حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة
فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنها قد صارت في
هذا الزمان طريقا يحصل بها الدربة فيه ويعين على الوصول
اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد
المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات التي يشهد البديهة
بفسادها والدعاوي التي يقضي الفرهة من الدين بكذبها اصل
اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في
العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ آثم لان
الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطي له مقصر فيبقى
في العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف
واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا





واحد والمخطي غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب
على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه ح وان اخطا قطعا بغير خلاف
يعبا به نعم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى
انه لا حكم معينا لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها
كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها واحد
لان لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور
وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة في النهاية راي
الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا اري للبحث
في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طايل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقريب
حججهم على ما فيها من الاشكال اوفق لمقتضى الحال اصل والتقليد هو
العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا
فالرجوع الى الرسول مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي
لقيام الحجة في الاول بالمعجزة مما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال
والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف
وهذا هو ظاهر اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ
درجة الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما بطرف من العلوم وعزي في الذكرى
الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال

على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء
عند الحاجة او الوقايع والنصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة
وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة
وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على
الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو
وجب على العامي النظر في ادلة المسئلة الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع
الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى
استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه
واما عند نزول الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند
نزول الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا اجمال المتوقف فيه اصل
والحق منع التقليد في اصول العقايد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من
شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قايم على خلافه فلا التفات اليه اذا
عرفت هذا فاعلم ان المحقق ره بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكره الاحتجاج
عليه قال واذا ثبت انه غير جايز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو
جعفر رضي الله عنه نعم وخالفه الاكثرون احتج باتفاق فقهاء الامصار على
الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لم يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة
لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ

لانا نقول



لانا نقول ان كان للشخص الكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة
فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم
ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة المنا
منهم لكن ذلك محال ولان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض
عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة
كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة
الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير الادلة
بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبه الواردة فيها ليس بلازم
بل اللازم معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمأنينة وهذا يحصل
بايسر نظر فلذلك لم يتوقف قبول الشهادة على استعلام
المعرفة ولم يكن النبي ص يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذا كانوا
يعلمون منهم العلم وهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير
واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدل
على اللطيف الخبير اصل ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع
الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه مع علمه
بحصول الشرايط فيه وذلك اما بالمخالطة المطلعة او بالاختبار المتوا
تر او بالقراين الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين

لانها مجرد شهادة الا ان اجتماع شرايط قبولها في هذه المواضع عزيز الوجود
كما لا يخفى على المتأمل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة ره
قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله
تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على
ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا
للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه
وقال المحقق ولا يكفي العامي مشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا
ولا اقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا
في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة من
ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى
وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر كما ترى وكلام المحقق
ره هو الاقوى ووجهه واضح ولا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة رحمه الله
بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم وقد نبه عليه في النهاية
واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع
شرايط الفتوى بالنظر الى سوال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب
استفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرط او ما يقوم
مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى رضي الله عنه

الموافقة

الموافقة لما ذكره المحقق قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان
يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي
يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس بطعن في
هذه الجملة قول من يبطل الفتيا ان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا
من علومه لانا نعلم علم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا
من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الادب اذا عرفت
هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظاهر وكذا مع التعدد والاتفاق
في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة والعدالة
تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة
من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم
وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب ويحكى عن بعض الناس القول
بالتخيير ههنا ايضا ولا اعتداد به على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم
والبعض بالورع قال المحقق رحمه الله ههنا تقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد
من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم
فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن **اصل** ذهب العلامة في التهذيب
الى جواز تقليد المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك
المحقق وقد مضى في شرايط تسويغ الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية

الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصوله التي يبني عليها وتعالى الى موضع

اخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت اخر

فان كان ذاكرا للدليل جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر

فان ادى نظره الى الاول فذاك وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان

ماذكره المحقق اولى من غيره مما ذهب اليه العلامة متجه لان الواجب على المجتهد

تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ان

المفتي يحتاج الى الدليل وليس بقاهر اصل لا يعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة

في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتج لذلك بالاجماع على جواز

رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر بالتزام

السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه

ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا

رفيه جدا لا يستحق ان يكون يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ

بالاجماع المنقول سابقا والتزام الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق

بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية

الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان

بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا

لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد حينئذ

فالقائل



فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع فيها الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان

حيا فاتباعه فيها والعمل بفتوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا

مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود

المجتهد الحي فقد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب [illegible] في التعادل و

الترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل

باحديهما لا يعرف في ذلك بين الاصحاب خلافا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم

من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل مع الياس

من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض وعدم امكان الجمع

ولما كان تعارض الادلة الظنية مفضيا عندنا الى الاخبار لا جرم كانت وجوه

الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول

كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته

اكثر لقوة الظن لان العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان كل واحد يفيد

ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين الثاني

رجحان الراوي احدهما على راوي الاخر في وصف يغلب معه ظن الصدق

كالتقوى والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق ره رجح الشيخ بالضابط

والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطايفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم

ويزيد بن معوية والفضيل بن يسار ونظايرهم على من ليس لهم حالهم قال

ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء لسبب
بنقل الحديث على وجهه فكانت اول الثلاثة قلة الوسايط وهو علو الاسناد
فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية
علو الاسناد وان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال
الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان احتمال الخطا
والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين
او تساووا في الصفات اما اذا تعددت او كانت صفات الاكثر اكثر
فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تاثير الندور في مثله غير معقول واشتراط
الاتحاد او التساوي في الصفات مستدرك لان المفروض في باب التراجيح
استناد او اختيار احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها
اذ لو وجدت مع الاخر ما يساويها او يرجح عليها لم يعقل استناد الترجيح اليها
وبالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي
بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق ره عن الشيخ انه قال اذا
روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوي
المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك
ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق ره وهذا حق لانه ابعد من
الزلل والعجب منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع

عدم صحة الضبط

عدم صحة الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح
بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا
ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فرجح الفصيح خلافا للعلامة في التهذيب
ان المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كلامه افصح وثانيها ان تتاكد الدلالة في
احدهما بان تتعدد جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر
فيرجح متاكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار التقصير والافطار
للمسافر بعد دخول الوقت من قوله قصر وان لم تفعل فقد والله
خالفت رسول الله صلعم وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي
الاخر مجازيا وليس بغالب فرجح ذو الحقيقة وان يكون فيهما مجازيا لكن
مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر واقوى او اظهر منه في الاخر
فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما
على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه
فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس هيهنا وجوها اخر كثيرة والمقبول
منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام
الذي لم يخصص والمطلق الذي لم تقيد على المخصص والمقيد وكترجيح
ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل
احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلثة معان

ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز
والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان التقليل يفيد
بعوده الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهي اربعة الاول
اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر
السلف باحدهما فيرجح به على الاخر قال المحقق ره اذا عمل اكثر الطائفة على
احدى الروايتين كانت اولى ان جوزنا كون الامام في جملتهم لان الكثرة
امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة
الاخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى
ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ ره حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف
للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق
ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتباره اولى والثاني ان
العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف
المقرر فانه يوجب تكثيره لانه يزيل حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل
وحجة الثاني ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على
ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد
وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم
الحكم بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا

حاجة



حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد
وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا جعلنا المقرر فان تاخره يقتضي
تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل
فظاهر واما المقرر فلوروده بعد فيؤسس ما رفعه الناقل
فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا تنهض باثبات المدعى قال
المحقق رحمه الله بعد نقل القولين وحاصل الحجتين ونعم ما قال انه
الحق اما ان يكون الخبران عن الرسول صلعم او عن الائمة فان كان
عن النبي عم وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا
للاصل او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل
ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن
الائمة عم وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل
لان ترجيحه مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد النبي عم الرابع
ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا فيرجح
المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق رحمه الله
عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة و
العدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر
ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام

وهو اثبات المسئلة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه
قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد
لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع
الى ما يحتمل قلنا لا نسلم انه يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى
لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة
لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك ليسد باب
العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض و
حصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل
هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر
بانه اثبات المسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع
من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الاحاد نحن نطالبه بدليل منعه
نعم هذا الخبر الذى اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة واما
ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان
احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة عم اقرب
واظهر وذلك كاف فى الترجيح فكلام الشيخ
عندى هو الحق تمت الرسالة الشريفة بتاريخ
يوم الاربعا الخامس من شهر ربيع الاولى سنة ١٢٢٤